Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 6 6.

Neununddreißigster Jahrgang.

Erster Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1866.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1866 erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Abhandlungen.

1.

Ueber doppelten Schriftsinn.

Eine Abhandlung zur Geschichte der Psalmen

von

Professor **Hermann Schultz** in Basel.

In der zweiten Ausgabe der Vorlesungen Hävernick's über die Theologie des Alten Testamentes hatte der Verfasser im Gegensatze zu Hävernick's Anschauung von den sogenannten messianischen Psalmen, S. 172 Anm., eine Ansicht entwickelt, welche das messianische Element derselben in den zweiten Schriftsinn überträgt. Diese dort nur kurz angedeutete Ansicht näher zu entwickeln und zu begründen, erscheint um so angemessener, als sich gegen dieselbe von einer Seite Widerspruch erhoben hat, wo die Grundanschauungen offenbar dieselben sind, — die Differenz also ihren Grund wohl nur in der mangelhaften Darstellung haben kann. Ohnehin aber berührt die hier zu behandelnde Frage einen immer auf's Neue streitig werdenden Gegenstand: die Anwendung des Alten Testamentes im Neuen, und zwar dessen schwierigsten, zugleich entscheidendsten Punkt. Und man kann hier am wenigsten auf allgemein anerkannte Resultate sich zurückbeziehen. Ein Blick auf die neuesten Psalmencommentare und die Auslegungen der Evangelien und Briefe des Neuen Testamentes zeigt neben den offenbarsten Gegensätzen auch mancherlei unklares Schwanken zwischen ihnen hin und her. So wird es nicht der Entschuldigung bedürfen, wenn der Gegenstand — der allgemeinen Aufmerksamkeit sicher nicht unwerth — hier auf's Neue behandelt wird.

Die Abhandlung beschäftigt sich fast ausschließlich mit den hier in Frage kommenden Psalmen. Es ist das nicht sowohl geschehen, um das Thema enger und übersichtlicher einzugrenzen, als weil es die Natur der Sache zu fordern schien. Zwar sind auch eine Reihe von Stellen aus den Propheten, welche messianisch gebraucht werden, dies zunächst nicht ihrem geschichtlichen Sinne nach a); aber ihre Anwendung wird sich aus der der Psalmen von selbst entwickeln. Sie bilden jedoch nur eine Ausnahme in einer sonst andersartigen Kategorie. Denn weitaus die meisten Stellen aus prophetischen Schriften, welche das Neue Testament auf den Messias bezieht, sind, wie das im Wesen und Charakter der Prophetenbücher begründet liegt, wirklich schon der Absicht ihrer Verfasser nach Weissagungen auf eine Zukunft des Heils und zum Theil auch direct auf die Persönlichkeit Dessen, der diese Zukunft des Heiles vermitteln soll. Mit den Psalmen aber, welche doch neben dem zweiten Theile des Jesaja den größten Theil aller messianischen Citate des N. T. ausmachen, verhält es sich, wie die folgende Ausführung zeigen wird, nicht so. Hier tritt uns also in einer geschlossenen Einheit die Frage entgegen, wie solche Stellen auf den Messias bezogen werden konnten, wie sich ihre Anwendung mit dem Charakter der neutestamentlichen Offenbarung, mit dem Geiste der heiligen Schriftsteller verträgt, — eine Frage, deren Wichtigkeit sich keineswegs auf das eigentlich wissenschaftlich-theologische Gebiet beschränkt, sondern immer von Zeit zu Zeit auch für die unmittelbaren Interessen des Glaubens von Bedeutung gewesen ist.

Die ganze Frage würde überhaupt nicht existiren, jedenfalls für den Christen nie die Bedeutung gewonnen haben, welche ihr nicht abzuleugnen ist, wenn nicht das Neue Testament durch seine Art der Schriftanwendung dieselbe nothwendig machte. So werden wir am besten thun, zunächst den neutestamentlichen Thatbestand festzustellen, also zu untersuchen, welche Psalmen im N. T. wirk-

---

a) Ich meine vorzüglich Jes. 7 die Stelle vom Immanuel, daneben Jes. 40—66, welches wohl einen messianischen Mittelpunkt hat, aber in weitaus größerer Ausdehnung messianisch gebraucht wird. Daneben z. B. Hos. 11, 1.

lich auf Christus bezogen werden, und in welcher Weise dies geschieht.

1) Von der großen Anzahl von Psalmencitaten in allen Büchern des N. T. haben wir zunächst eine bedeutende Zahl zu sondern, welche unsere Frage gar nicht berührt. Denn nichts kann uns weniger befremden, als daß den heiligen Schriftstellern des N. T. ihr ganzes Leben mit seinen sittlichen Gesetzen, mit seinen Schicksalen, insofern dieselben Ausprägungen solcher Gesetze sind, daß ihnen ihre Empfindungen, Reflexionen im Lichte des A. T. sich darstellten. Großentheils von aller andern Literatur abgetrennt, mit dieser heiligen Literatur aber von Jugend auf durch den fortlaufenden Synagogen-Unterricht vertraut — auch wohl wie Paulus durch wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr, oder wie der Verf. des Hebräerbriefes durch allegorisch-paränetischen Gebrauch derselben auf's Genaueste in sie eingeweiht —, drückten sie am liebsten ihre eignen Gedanken mit den heiligen Worten der Schrift aus. Und wer sollte sich wundern, daß hier die Psalmen die erste Stelle einnehmen? Diese Lieder, welche die Kraft gehabt haben, den Gedankenkreis der gesammten christlichen Welt zu durchsättigen, mußten in noch ganz anderem, höherem Grade in Israels Gedanken leben, wo sie ihren Platz nicht mit der bunten und glänzenden Mannichfaltigkeit abendländischer Cultur und Literatur zu theilen hatten. In diesem Sinne wendet der Herr das heilige Fest- und Grußlied Israels auf sich und seinen Einzug an a); in diesem Sinne zunächst ergießt er den Schmerz seiner Seele in die Worte des größesten Leidenspsalmes b). So klingt die Erzählung om Leiden des Herrn vielfach und absichtsvoll an die Psalmworte von dem Leiden des Frommen und Gottergebenen an c). Aehnlich ist es bei Johannes, wenn ohne irgend Beziehung auf prophetischen Charakter solcher Stellen die Geschichte Israels in Psalmworten erzählt wird d), oder eine einfache Beweisführung sich auf sie gründet e). Auch der

a) Ps. 118, 26; bei Matth. 23, 39; vgl. Luk. 13, 35; Joh. 12, 13.
b) Ps. 22, 1; bei Matth. 27, 46; vgl. Mark. 15, 34.
c) Ps. 22, 1 f.; 69, 22; bei Matth. 27, 34. 40. 48.
d) Ps. 78, 24; bei Joh. 6, 31.
e) Ps. 82, 6; bei Joh. 10, 34.

erste Petrusbrief a) und der Brief des Jakobus b) benutzen im Laufe ihrer Schilderung gern Worte der Psalmen, wie überhaupt diese beiden Schriftstücke freilich sehr selten wirklich citiren, aber mehr als andre neutestamentliche Stücke ganz durchtränkt sind vom Sprachgebrauche des Alten Testamentes. Ganz so benutzt Paulus die Psalmen, um einfache sittliche Anschauungen oder dogmatische Grundgedanken mit der Auctorität des heiligen Buches einzuführen, welche mit Prophetie und messianischer Hoffnung nicht zusammenhängen c). Auch der Hebräerbrief kennt solchen Gebrauch der Psalmen d), freilich verhältnißmäßig selten sich desselben bedienend, da bei ihm der prophetische Gebrauch des ganzen Schriftwortes in besonderer Weise und nach einer besonderen Schule ausgebildet ist.

Auch ein noch etwas weitergehender Gebrauch der Psalmen wird keinem Ausleger Schwierigkeit machen, welcher sich in die Gesammtstimmung der Apostelzeit zu versetzen weiß. Die Apostel, wie auch der Herr selbst, wissen sich als das Ende der ganzen Reihe von Offenbarungen, gleichsam als das Resultat und Ziel des Alten Testamentes. So versteht sich von selbst, daß sie die heiligen Worte, welche allgemeine Wahrheiten ausdrücken, mit Vorliebe auf ihre Gegenwart beziehen. Es ist das nicht eine andere exegetische Stellung. Es ist nur der Glaube und das Gefühl, daß es eine Einheit der Offenbarung gebe, daß was geschrieben ist, seinen Zweck der Stärkung und Erbauung vor Allem für Die habe, auf welche das Ende der Zeiten gekommen.

Diese Anschauung ist am stärksten im Hebräerbriefe ausgebildet. Hier finden wir ja überhaupt eine Behandlung der Schrift, welche von ihren menschlichen und zeitlichen Unterschieden möglichst absieht, welche der empirischen Mannichfaltigkeit gegenüber auf die ideale

---

a) Ps. 34, 12 ff.; 55, 22; bei 1 Petr. 3, 10; 5, 7.

b) Ps. 140, 3; bei Jak. 3, 8; vgl. Ps. 90, 4; bei 2 Petr. 3, 8. Auch der Schriftgebrauch der Apokalypse ist diesem verwandt.

c) Röm. 3, 4 (Ps. 51, 6); 3, 10 (Ps. 14, 1—3; 5, 2; 140, 3; 10, 7; 36, 2); 4, 6 f. (Ps. 32, 1); 11, 9 (Ps. 69, 23); 1 Kor. 3, 20 (Ps. 94, 11); 2 Kor. 4, 13; 9, 9 (Ps. 116, 10; 112, 9).

d) Ps. 104, 4; 135, 14; 118, 6; bei Hebr. 1, 7; 10, 30; 13, 6.

geistige Einheit Gewicht legt[a]). Aber auch sonst ist sie häufig[b]). Für die Schriftsteller des Neuen Testamentes wie für den Herrn selbst fließt das gesammte Wort heiliger Schrift, einem einzigen Strome des Geistes zu vergleichen, den letzten Zeiten zu. In diesem Sinne schöpfen sie aus ihm[c]).

In diesem Sinne ferner kann nicht selten gesagt werden, daß ein Ereigniß den Zweck gehabt habe, natürlich neben seinem nächstliegenden, ein Wort der Schrift zu erfüllen. An sich würde in solcher Aussage noch nicht liegen, daß jenes Schriftwort als einzelnes sich auf den kommenden Messias und die Zukunft habe beziehen sollen. Nur das muß darin liegen, daß die göttliche Leitung des Schicksals auch dieses Wort der in ihrer Gesammtheit auf die Erfüllung hinweisenden Schrift in dem Leben des Gottessohnes zu völliger (πληρωθῇ) endgültiger (τελειωθῇ) Entfaltung seines Inhaltes habe bringen wollen. So kann ein solcher Ausdruck natürlich auch bei weissagenden Stellen, welche auf die Vollendung

---

a) Man vergleiche z. B., wie Paulus die einzelnen Schriftsteller vorwiegend mit ihrem Namen citirt (Röm. 4, 6; 9, 25. 27; 10, 22; 11, 9; 15, 12), wie dagegen der Verf. des Hebräerbriefs den Verfasser ganz vor dem Begriffe der Schrift zurücktreten läßt, auch wo er ihn selbstverständlich wohl kennt (1, 6—13; 2, 6; 3, 7 rc.). Vgl. auch Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, Bd. I (1858), S. 173 ff.

b) Außer den Stellen des Hebräerbriefes 3, 7 ff.; 1, 6; 10, 5 (Ps. 95. 97. 40); vgl. Matth. 4, 6; 13, 35 (Ps. 91. 78); Luk. 4, 10 (Ps. 91); Apg. 1, 20 (Ps. 69. 109); Röm. 8, 36; 10, 18; 15, 3. 9. 11 (Ps. 44. 19. 69. 13. 117). Dazu die Anwendung anderer alttestamentlicher Stellen Matth. 15, 7; Mark. 7, 6 (Jes. 29, 13); Mark. 4, 12 (Jes. 6, 9); Matth. 21, 13; Mark. 11, 17; Luk. 19, 46 (Jes. 56, 7); Luk. 4, 18 (Jes. 61, 1 ff.); Joh. 6, 45 (Jes. 54, 13); 12, 38 (Jes. 53, 1); Apg. 13, 40. 47 (Hab. 1, 5; Jes. 49, 6); Röm. 9, 27; 10, 20 (Jes. 10, 22; 65, 1); 1 Kor. 1, 19; 3, 19 (Jes. 29, 14; Hiob 5, 13); 2 Kor. 6, 2 (Jes. 49, 8); Gal. 4, 30 (1 Mos. 21, 10. 12).

c) Besonders interessant ist die Vergleichung von Matth. 15, 7 (Mark. 7, 8) mit Apg. 28, 25. In den ersteren Stellen heißt es: *καλῶς ἐπροφήτευσεν περὶ ὑμῶν Ἡσαΐας λέγων· ὁ λαὸς οὗτος χείλεσίν με τιμᾷ κτλ.*, in der zweiten: *ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν, λέγων· πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπόν· Ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε κτλ.* (Vgl. auch Joh. 12, 39).

hindeuten wollten, angewandt werden. Er kann aber auch ebensowohl bei blos typischen Stellen stehen, welche nur ihrem Inhalte und Wesen nach eine innere Beziehung zu dem in der Vollendung Eingetretenen hatten. Es sind vorzüglich der Prolog zum Matthäus und das Johannesevangelium, welche diese Formel lieben [a]). Wenn hier also Ps. 22. 34. 35. 41. 69 citirt werden [b]), so liegt darin noch kein Beweis, daß man jene Psalme als Weissagungen auf den Messias gefaßt habe. Wohl liegt darin, daß jene Stellen inneren Bezug, wesentliche Verwandtschaft mit dem gehabt, was in Christo eintraf, daß sie ihren ganzen Sinn und Inhalt, ihre tiefste Bedeutung erst in Christo erhielten; wohl auch, daß sie als Glieder des von Gott gegebenen Schriftwortes mit berücksichtigt waren bei den Führungen Gottes, welche ja so oft in dem scheinbar Unbedeutendsten durch spätere Erfolge eine tiefere Bedeutung entdecken lassen. Aber so wenig solche Formeln an sich gegen direct weissagenden Charakter solcher Stellen sprechen, so wenig können sie als Beweis dafür gebraucht werden.

Doch stellt sich das letztberührte Verhältniß allerdings anders, wenn es heißt: „das muß in mir erfüllt werden" (Luk. 22, 37; Jes. 53), oder wenn Christus die Nothwendigkeit eines Ereignisses damit beweist: „wie würde sonst die Schrift erfüllt?" (Matth. 26, 54; Luk. 24, 26. 44). An solchen Stellen genügt eine blos innere typische Beziehung nicht; denn sie setzen voraus, daß im A. T. und auch in den Psalmen (Luk. 24, 44) ein bestimmtes Bild von dem leidenden Erlöser vorliege, ein Bild, welchem Der gerecht werden müsse, welcher das Amt des Messias zu tragen sich von Gott berufen fühle. Das würde bei solchen Stellen ja nicht der Fall sein, welche nur durch die Führungen Gottes in ihrem tieferen Bezuge auf das Leiden des Erlösers erkannt werden konnten. Es wäre nur bei solchen Stellen passend, welche schon vor dem Eintreffen des Leidens, schon vor dem Ende der Zeiten, also

---

a) Matth. 1, 22; 2, 23. 15. 17; Joh. 13, 18; 16, 25; 19, 24; 28, 36 (12, 38); vgl. Matth. 13, 35; Luk. 4, 18; 22, 47.

b) Die Formel ἐμνήσθησαν ὅτι γεγραμμένον ἐστίν, welche Joh. 2, 17 Ps. 69 einführt, beruht auf dem gleichen Gedankengange.

weissagend, das Bild dieses Leidens den Augen Israels dargestellt, sich als Befehl des Vaters an den Sohn diesem entgegengestellt und erwiesen hätten. Es muß darnach wenigstens ein Psalm, als nach Christi Ansicht auf sein Leiden im eigentlichen Sinne weissagend angesehen werden.

2) Nachdem wir diese vorläufigen Ausscheidungen vorgenommen haben, bleiben uns als solche Psalmen, auf welche sich unsere Untersuchung zu erstrecken hat, weil dieselben irgendwie in prophetischer Beziehung zu Christo gedacht sind, folgende übrig:

Von dem Herrn werden citirt: Ps. 110. 118 (Matth. 21, 42; 22, 43; Mark. 12, 10. 36; Luk. 20, 17. 42); Ps. 8 (Matth. 21 16). Nach Johannes, aber in einer zweifelhaften Weise, Ps. 41. 69 (13, 18; 16, 25). Außerdem ist Ps. 118 noch Matth. 21, 9 citirt, aber ebenfalls in zweifelhafter Art.

Petrus citirt nach Lukas Ps. 16. 118. 2 (Apg. 2, 25, 4, 11. 25; vgl. 1 Petr. 2, 3. 7), Paulus nach Lukas Ps. 2. 16 (Apg. 13, 33. 35), nach seinen eigenen Schriften Ps. 110. 8 (1 Kor. 15, 25. 27), nach dem Epheserbriefe 8. 68 (1, 22; 4, 8). Der Hebräerbrief führt an Ps. 2. 40. 8. 22. 45. 97. 102. 110 (1, 6. 8. 10. 13; 2, 6. 12; 5, 5. 6; 10, 5). Die Apokalypse gebraucht Ps. 2 (2, 25; 19, 15).

Rein äußerlich betrachtet also erscheinen als der allgemeinen Ansicht nach prophetische Psalmen Ps. 2. 8. 110, und da nach Luk. 24, 44 jedenfalls ein Leidenspsalm hinzukommt, Ps. 22. Der 118. Psalm, freilich sehr willkürlich und frei citirt, kommt fast überall vor. Dann Ps. 16. 69; ferner 41. 45. 102. 40. 68. Es tritt uns nun behufs weiterer Aussonderung als erste Frage entgegen, ob die Art und Weise, wie diese Psalme citirt werden, vorzüglich die Formeln, mit welchen dieses geschieht, uns innerhalb dieser Reihe wiederum auf Unterschiede schließen lassen, vielleicht einige dieser Lieder als dem Sinne der Citirenden nach nicht prophetisch erkennen lehren. Wir beantworten diese Frage mit der Behauptung, daß sich wohl nach der Sprachweise der verschiedenen Schriftsteller verschiedene Arten, zu citiren, finden, daß aber diese Unterschiede durchaus nicht hinreichen, um über die Ansicht der Verfasser von dem prophetischen Charakter der angeführten Stellen

genügende Auskunft zu geben. Um diese Behauptung zu erhärten, gehen wir die bei den einzelnen Schriftstellern des Neuen Testamentes gebräuchlichen Formeln durch.

Die Citate des Herrn, wie sie in der synoptischen Tradition uns vorliegen, zeigen zuerst die Formel *οὐδέποιτε ἀνέγνωτε* (*ἐν ταῖς γραφαῖς* a). Dieselbe wird bei ganz verschiedenenartigen Citaten angewandt. Während das Citat aus 2 Mos. 3, 6; 1 Sam. 21, 16 b) mit der messianischen Zeit nichts zu thun hat, wird der 8. Psalm jedenfalls mit Beziehung auf die messianische Zeit c), der 118. in deutlicher Beziehung auf dieselbe angewandt d). Da nun dies letztere Citat bei Lukas (20, 17) mit *τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον* eingeführt wird, so stellt sich diese Formel nebst der gleichbedeutenden *οὐ γέγραπται* e) und *γέγραπται* als der positiven Formel dafür f) ganz selbstverständlich in die gleiche Kategorie mit jener ersten Formel. Auch diese führen sehr verschiedenartige Stellen ein, — Stellen, welche wie Jes. 56, 7 gar nichts mit der messianischen Zeit zu thun haben sollen; aber auch Stellen wie Zach. 13, 7; Ps. 118, welche in deutliche Beziehung zu derselben gestellt werden.

Diese Formeln also beweisen für den Charakter der von ihnen citirten Stellen nicht. Dagegen ist prophetische Beziehung natürlich da angenommen, wo der Herr von einem *δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί* spricht g), wo die Beziehung auf Ps. 22 (69?) unzweifelhaft ist. Auch wo es heißt *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται* (Luk. 7, 27) h).

Es ist noch e i n von allen drei Synoptikern berichtetes Citat

---

a) Matth. 21, 16. 42; Mark. 2, 25; 12, 10. 26; Luk. 6, 3.
b) Mark. 12, 26; 2, 25; vgl. Luk. 6, 3.
c) Matth. 21, 16.
d) Matth. 21, 42; Mark. 12, 10.
e) Mark. 11, 17.
f) Matth. 21, 13; 26, 31; Luk. 19, 46; Mark. 14, 27.
g) Luk. 22, 37 (Jes. 53, 12); 24, 26. 44.
h) Das *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή* Luk. 4, 21 gehört in das Gebiet des über *ἵνα τελειωθῇ πληρωθῇ* Gesagten und zu sagenden.

übrig a), Ps. 110, ziemlich gleichmäßig eingeleitet mit *πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν καλεῖ, — αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ — καὶ αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν.* Daß wir hier weder eine Widerlegung der messianischen Ansicht, noch eine Accommodation haben, daß vielmehr Christus gleich seinen Zuhörern die messianische Geltung des Psalmes voraussetzt, kann dem Unbefangenen nicht zweifelhaft sein.

Wir finden daneben alttestamentliche Stellen unmittelbar in Christi Reden verwebt, und zwar ebensowohl prophetische (Matth. 24, 15) als nichtprophetische (Mark. 4, 12; 10, 48).

Nach der eben gegebenen Uebersicht der dem Herrn zugeschriebenen Citate bedarf es des Beweises nicht, daß dieselben nicht mit diplomatischer Genauigkeit uns überliefert sind. Aber auch das ergibt sich dem Unbefangenen wohl von selbst, daß wir in der synoptischen Tradition ein ziemlich gleichartiges und genaues Bild der Art und Weise haben, wie der Herr das A. T. anzuwenden pflegte. Er brauchte meistens Formeln, in denen weder für noch gegen direct prophetische Beziehung ein Beweis lag, die nur auf die Auctorität des Schriftworts überhaupt wiesen, am liebsten die Form der überführenden Frage. Er spielte auch wohl ohne directes Citat auf bekannte messianische Stellen an, z. B. auf die danielische Weissagung. Er gebrauchte Ps. 110 als davidisch und messianisch, d. h. Weissagung auf den kommenden Messias. Nur bei diesem also ist der Form nach unwidersprechlich sicher, daß er von Christus prophetisch gebraucht ward. Dasselbe aber folgt aus den angegebenen Stellen bei Lukas, jedenfalls für einen Psalm, der das Leiden des Gerechten betrifft. Der sonstige Gebrauch nun weist auf Ps. 22 b) hin, daneben auf Ps. 69 c); so ist wenigstens von dem ersten ebenfalls sicher, daß ihn Christus für prophetisch ansah. Bei dem 8. wie bei dem 118. Psalme ist aus Christi

---

a) Matth. 22, 43; Mark. 12, 36; Luk. 20, 42. Ueber die Bedeutung dieses Citats haben sich Hengstenberg und Delitzsch zu Ps. 110 ganz richtig ausgesprochen.

b) Matth. 27, 46; Mark. 15, 34; Joh. 19, 24; Hebr. 2, 12.

c) Joh. 2, 17; 19, 28; Apg. 1, 20; Röm. 11, 9; 15, 3.

eigner Anwendung nicht mit Sicherheit ein Schluß auf ihren prophetischen Charakter zu ziehen.

Das Evangelium Johannis beabsichtigt nicht, einen einfach historischen Bericht über Worte und Thaten Jesu zu geben. Es will an dem als bekannt vorliegenden Lebensbilde des Erlösers dessen göttliche Herrlichkeit nachweisen (20, 31). So können wir hier überall nur den Reflex, das in der Persönlichkeit des Evangelisten reproducirte Bild des Lebens des Herrn finden, auf keinen Fall also Aufschluß über die Form seiner Rede, speciell seiner Schriftanwendung. Ohnehin wird das alttestamentliche Schriftwort von Christus bei Johannes nur 13, 18 und 16, 15 so citirt, daß es den Bereich unserer Untersuchung berühren könnte, und da dem Verfahren des Evangelisten selbst so gleichartig, daß wir nach dem Charakter des Evangeliums uns nicht bedenken können, diese Citate mit denen des Evangelisten zusammenzustellen. Sonst wird nur einfach directe Prophetie erwähnt (6, 45), oder das Schriftwort als Schmuck und Befestigung der Rede ohne prophetische Anwendung benutzt a).

Wenn wir zu der apostolischen Schriftanwendung übergehen, treffen wir zunächst jene schon oben berührte Form der Erzählung: *τοῦτο γέγονεν ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ (τελειωθῇ) τὸ ῥηθέν* b), — eine Formel, mit welcher gleichartig sind *οὕτως γὰρ γέγραπται* (Matth. 2, 5) *καθὼς γέγραπται* c); denn eine Zusammenstellung der betreffenden Stellen lehrt, daß dieselben völlig gleichbedeutend gebraucht werden d).

Wir haben die Bedeutung dieser Formel schon oben berührt und ergänzen hier das Nöthige. Sie setzt voraus, daß in dem eingetretenen Ereignisse der Erfüllungszeit beabsichtigt gewesen sei, das Wort des Alten Testamentes zur Erfüllung zu bringen, — beabsichtigt, nämlich von Gott, der den Zusammenhang beider Testamente geordnet, der im Alten Testamente dem Sohn seinen

a) Joh. 6, 31; 7, 38; 10, 34.

b) Matth. 1, 22; 2, 15. 23. 17; 8, 17; 12, 17; Joh. 3, 18; 16, 25; 19, 24. 28. 36. 37; 12, 38.

c) Mark. 1, 1; Luk. 3, 4; Joh. 12, 14; vgl. 2, 17.

d) Vgl. Ps. 69 bei Joh. 2, 17 u. 19, 28; Micha 5, 1 bei Matth. 2, 5 mit Joh. 11, 1 bei Matth. 2, 23.

Willen vorgeschrieben. Es ist also zunächst nicht eine Beziehung des Alten Testamentes auf das Neue, sondern des Neuen auf das Alte. Das Wort des Alten Bundes, welches nach dem Willen Gottes, der beide Testamente leitet, die Kraft hat, sich bis in die letzte Zeit zu erstrecken und zu bewahrheiten, soll seinen vollen Sinn, seine endgültige Bedeutung erst in der That des Neuen Testamentes gewinnen. So ist die Formel an sich durchaus dehnbar. Sie kann angewandt werden, wo das directe Prophetenwort seine Erfüllung findet, aber auch wo nur der ewige typische Sinn des A. T. seinen klaren Ausdruck nach Gottes Führung erhalten. In den nichtjohanneischen Stellen ist die Sache ziemlich einfach. Aus Micha 5, 1 können wir schließen, daß die im Prologe zum Matthäus gebrauchten Prophetenstellen Hos. 11, 1; Jes. 7, 14; 11, 1 ebenfalls prophetisch, als Weissagungen auf Christus vorhanden sind; Ps. 78, 2 dagegen wird Matth. 13, 35 ebenso offenbar nur als ein Schriftwort citirt, dessen Inhalt in Christo zur Wirklichkeit gelangte. Bei Johannes dagegen sind wir weniger sicher. Die Züge des Leidens Christi 13—19 werden mehrfach als beabsichtigte Erfüllung einer Reihe von Psalmenstellen aufgefaßt; es wird als Gottes Absicht hingestellt, daß die einzelnen Züge den Worten der Leidenspsalmen entsprächen; es wird also ein innerer typischer Zusammenhang dieser Psalmen mit dem Leiden Christi gewiß vorausgesetzt. Aber ob auch ein weissagender, das können wir aus der Formel nicht schließen. Denn Cap. 19, 36. 37 führt mit dieser Formel zwei alttestamentliche Stellen ein, die eine vom Paschalamme, jedenfalls nur eine typische, die andere Zach. 12, 10 ebenso sicher als weissagende gefaßt. Ob also Ps. 22. 41. 69, oder ob einer dieser Psalme als eine Weissagung auf Christum aufgefaßt ist, können wir nach der Form des Citats nicht mit Sicherheit sagen. Es muß uns hier die Analogie der Schrift leiten, die weissagende Leidenspsalmen fordert, die den 22. und 69., vor Allem den ersten von beiden, in häufige Beziehung zu Christo setzt, den 41. dagegen nirgends. Diese läßt vermuthen, daß eine ähnliche Auffassung auch bei Johannes gewesen sein wird. Der Apostel Paulus, dem wir die ihm in der Apostelgeschichte zugeschriebenen Citate, als den seinigen formgleich, hierzu rechnen, citirt vorwiegend

mit ὡς (καθὼς) γέγραπται [a]), wobei er auch wohl den Namen der Quelle erwähnt [b]), sonst λέγει ἡ γραφή [c]), auch wohl λέγει mit dem Namen des Verfassers [d]), oder λέγει allein, wo Gott, der Urheber der Schrift, als Subject zu denken ist [e]); nicht selten führt er das Citat auch ganz ohne Formel ein [f]). Auch hier folgt aus der Form des Citats keine Verschiedenheit der Ansicht über das Citat. Der Ps. 69 wird mit Δαυείδ λέγει (Röm. 11, 9) und καθὼς γέγραπται (Röm. 15, 3); — Hab. 2, 4 wird Gal. 3, 11 ohne besondere Formel, Röm. 1, 17 mit καθὼς γέγραπται citirt; — die geschichtlichen Schriftgrundlagen aus der Genesis werden in derselben Ausführung mit ἡ γραφὴ λέγει (Röm. 4, 13) und καθὼς γέγραπται (Röm. 4, 17) eingeführt. — Und ebensowenig folgt aus dem gleichen Gebrauch einer Formel die gleiche Ansicht. Während καθὼς γέγραπται an einigen Stellen offenbar auf die messianische Zeit Bezügliches einführt [g]), kommt es auch an Stellen vor, wo von prophetischer Bedeutung nicht die Rede ist, wo nur das Schriftwort als Beweis oder Erläuterung vorkommt [h]). Ebenso ist es mit den andern Formeln [i]).

Von den bei Paulus citirten Psalmen sind Röm. 15, 9. 11 Ps. 18 u. 117 selbstverständlich nur auf die Anschauung von der Unterwerfung und Bekehrung der Heiden bezogen, der in beiden klar und einfach liegt. Der 68. Psalm ist Eph. 4, 8 so citirt, daß eine Beziehung auf Christus wohl sicher darin liegen soll; hier aber ist die zweifelhafte Echtheit des Briefes, die unrichtige

a) Apg. 13, 33; Röm. 1, 13; 2, 24; 4, 17; 9, 13. 32; 10, 15; 11, 8. 26; 14, 11; 15, 21; 3, 4. 10; 8, 36; 15, 3. 9. 11; 1 Kor. 1, 19; 2, 9; 3, 19 f.; 14, 21; 2 Kor. 9, 9 (4, 13); Gal. 3, 13; 4, 21.

b) Apg. 13, 33.

c) Röm. 4, 3; 10, 11; Gal. 4, 30.

d) Röm. 9, 27; 10, 20; 15, 12; 4, 6 ff.; 11, 9.

e) Apg. 13, 35; Röm. 9, 25; 2 Kor. 6, 2 (16); Gal. 3, 16 (Eph. 4, 8; 5, 14).

f) 1 Kor. 15, 25. 27; Röm. 10, 18; Gal. 3, 11 (Eph. 1, 22).

g) Apg. 13, 33; Röm. 9, 32; 11, 26 (Ps. 2; Jes. 8, 14; 59, 20).

h) Z. B. Röm. 3, 4. 10; 9, 13.

i) Apg. 13, 35; Röm. 9, 25; vgl. mit 2 Kor. 6, 2 (Eph. 5, 14) — Röm. 10, 18; vgl. mit 1 Kor. 15, 25. 27.

Uebersetzung und das gleichartige Citat 5, 14 allerdings von vornherein so bedenklich, daß wir die Stelle schon formell nicht in dieselbe Reihe mit den andern stellen können. Als messianisch gebrauchte, freilich wie wir sehen, der Form nach an sich nicht nothwendig direct-prophetisch, bleiben 2. 8. 16. 69. 110. Hier weist der Zusammenhang und die Art der Benutzung ziemlich klar auf die Ansicht, daß diese Stellen wirklich als auf den Messias weissagende von Paulus angesehen sind.

Der petrinische Brief kommt hier nicht in Betracht, da er Ps. 118 nur in seinen Zusammenhang einflicht, freilich offenbar ihn in Beziehung zu Christus bringend. Die dem Petrus zugeschriebenen Reden der Apostelgeschichte brauchen eine Formel, welche direct messianische Anwendung beweist: *Δαυεὶδ λέγει εἰς αὐτόν* (2, 25) (Ps. 16). Daneben Formeln, in welchen dies nicht sicher liegt. So könnte das *οὗτός ἐστιν ὁ λίθος κτλ.* (4, 11 [2, 16]) an sich auch stehen, wenn nur mit den bekannten Worten des Psalms allegorisirend gemalt werden sollte; das *ὁ διὰ στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών* (4, 45) hat an sich nicht größere Bedeutung, als das *γέγραπται ἐν βίβλῳ Ψαλμῶν* (1, 20). Aber allerdings ist hier dem Zusammenhange nach das Verhältniß ein anderes. Denn 4, 25 wird Ps. 2 in der Ausführung direct messianisch gewandt, während 1, 20 der 69. und 109. Psalm nur in einer paränetischen Ansprache als Rechtfertigung für das Schicksal des Verräthers vorkommt, also jedenfalls nur in mittelbarer Anwendung. Ps. 118 erscheint auch hier in seiner nicht völlig klaren messianischen Stellung.

Die Apokalypse bringt ihre Citate überhaupt meistens, sie frei in den Text verwebend, — so braucht sie auch Ps. 2 (2, 25; 19, 15) in durchaus freier Anwendung.

Es verdient zuletzt der Hebräerbrief noch besondere Berücksichtigung. Nach der ihm eignenden Anschauung von der Schrift als einer Gesammtoffenbarung Christi und Gottes ist hier die stehende Formel *λέγει*, *εἶπε*, wobei meistens Gott [a]), aber nach dem Zu-

a) 1, 5. 6. 8. 10. 13; 5, 5.

sammenhange auch bisweilen Christus, als die im Schriftwort redende Person[a]), Subject ist.

Daß nun da, wo Christus redend oder Gott zu Christus redend eingeführt wird, die alttestamentlichen Stellen im Sinne des Briefes eine prophetische Beziehung auf Christus haben, erhellt von selbst. Mit Sicherheit ist dies der Fall bei Ps. 2. 45. 22. 110. 102, während Ps. 40. 97 als Reden Dessen, der in die Welt kommt, und Dessen, der ihn in die Welt einführen wird, auch blos Beilegung alttestamentlicher Worte an die Redenden sein könnte, ohne daß dabei die Psalmen selbst als auf jene zukünftige Zeit bezügliche angesehen worden wären. Die eigenthümliche Art, wie der 8. Psalm behandelt wird, ist dagegen ohne Sinn, wenn man nicht als Vordersatz festhält, daß der Psalm als Weissagung auf Christus gefaßt wird[b]). Ps. 95. 104. 118. 135 werden so citirt, daß sie auf prophetisch-messianische Anwendung nicht Anspruch machen.

So finden wir, daß in den Formeln, mit welchen Psalmen eingeführt werden, sich freilich einige finden, welche ganz ohne Zweifel direct messianische Anwendung voraussetzen, daß aber die große Mehrzahl der Formeln an sich unentschiedenen Sinnes ist und nur durch den Zusammenhang bestimmtere Bedeutung erhält. Nach diesem aber kommen als sicher in irgend Theilen des Neuen Testamentes messianisch angewandte Psalmen vor 2. 8. 16. 22 (69). (41?) 45. (68?) 102. 110 (118). (40. 97??)

Freilich sind auch diese Psalmen nicht in der Weise streng regelrecht im N. T. angewandt, daß sie immer nur in derselben Weise, ja daß sie immer als weissagend gebraucht würden. Der Schriftgebrauch jener Zeit läßt überhaupt ohne streng logische Regeln der freien Anwendung viel größeren Spielraum, als das bei unserer Anforderung an Bündigkeit von Beweisen und Schlüssen erlaubt sein würde. So hat Jes. 53 sonst überall Beziehung auf den

---

a) 2, 12; 10, 5.

b) Ich stimme hierin vollständig dem von Lünemann zu d. St. gegen Ebrard, Delitzsch, Hofmann, Alford Bemerkten bei. Die Anschauungen jener Gelehrten von der Stelle sind durchaus verworren und verwirrend.

versöhnenden Tod des Erlösers, Matth. 8, 17 aber wird es auf die von ihm vollbrachten Krankenheilungen bezogen. Vor Allem wird so Ps. 118 in der allerfreiesten Weise gebraucht. Er steht als Grußwort an den einziehenden Erlöser[a]), als Grußwort an den Zukünftigen[b]), steht von der Verwerfung Christi[c]), von der Verwerfung Israels[d]), von der Gesinnung der Gemeine Christi[e]). So sind wir bei diesem Psalme allerdings wohl berechtigt, an der wirklich prophetischen Anwendung desselben zu zweifeln und, wo dieselbe wahrscheinlich erscheint, dies auf Rechnung des überaus häufigen Gebrauches dieses Liedes und der nahen Verwandtschaft mit der echt prophetischen Stelle Jes. 28, 16 zu setzen. — Doch wird auch von sicher messianischen Psalmen Ps. 2 Offenb. 2, 25 auf die siegreiche Gemeine, nicht auf Christus bezogen. Ps. 16 wird Apg. 2, 25 vermittelst eines logischen Uebergangs von dem Wortsinn auf Christus bezogen. Ps. 8 wird von Christus so angewandt, daß die erste, Gott betreffende Hälfte, auf ihn sich bezieht (Matth. 21, 16), von den Aposteln so, daß die zweite Hälfte, das von dem Menschensohn Gesagte, auf ihn Anwendung findet[f]). Aber solche freie Behandlung berechtigt uns nicht daran zu zweifeln, daß solche Stellen den heiligen Schriftstellern für prophetisch gelten, außer wo wie bei Ps. 118 eine Reihe solcher Indicien zusammentreffen. Wir sehen daraus nur, daß sie im Glauben an den prophetischen Gehalt solcher Stellen frei in die Schätze ihres Inhalts hineingriffen zur Erbauung der Gemeine, zur Widerlegung der Ungläubigen, zur Verherrlichung des Herrn.

3) Wenn demnach die vorher angegebenen Psalmen als solche bezeichnet werden müssen, welche das Neue Testament als auf den Messias weissagende citirt, so tritt zuletzt die Frage an uns heran, ob in der Verschiedenheit und Individualität der heiligen Schrift-

---

a) Matth. 21, 9; Joh. 12, 13.
b) Matth. 23, 39; Luk. 13, 35.
c) Apg. 4, 11; 1 Petr. 2, 4. 7.
d) Matth. 21, 42; Mark. 12, 10; Luk. 20, 17.
e) Hebr. 13, 6.
f) 1 Kor. 15, 27 (Eph. 1, 22); Hebr. 2, 6.

steller selbst ein Grund gefunden werden kann, das bisher Gesagte zu modificiren. Nun werden wir gleich anfangs zugestehen können, daß in der Art und Weise der Anwendung alttestamentlicher Stellen sich unter den neutestamentlichen Schriftstellern nicht unbedeutende Differenzen finden. Es liegt das nicht blos auf der Hand, wie schon das zuletzt Ausgeführte beweisen würde, sondern man würde schon a priori darauf schließen können. Die Erfüllung mit dem heiligen Geiste Christi kann die Unterschiede der Erziehung, der Redeweise, der logischen Art zu schließen niemals aufheben. Wird doch Jeder an sich selbst bemerken, wie die Fortschritte in diesem Geiste — und es ist ja kein zweifacher heiliger Geist Gottes und Christi —, nichts mit Aenderung oder Fortschritt in solchen Dingen zu thun haben. Und beugt sich doch dieser Thatsache factisch ein Jeder, indem er in solchen Dingen sich nicht an Die wendet, von denen er gewiß ist, daß sie der heilige Geist stärker beseelt, sondern an Die, welche durch menschliche Erziehung und Kunst darin zu Meistern wurden. Weder Individualität, noch Erziehung, noch Art und Weise der Sprache und Logik ändern sich, wo der heilige Geist sich des Menschenherzens bemächtigt. Zwar wird die Erkenntniß des Göttlichen und seiner Stellung zu dem Geschaffenen, also die vom heiligen Geiste gewirkte Erleuchtung, auch die Erkenntniß der äußern Dinge, der Natur und Geschichte völlig verändern. Aber doch nicht etwa so, daß andere Ansichten über die Thatsachen der Natur und Geschichte, daß eine übernatürliche Erkenntniß dieser empirischen Dinge gewirkt würde, sondern so, daß sie in einem andern Lichte erscheinen als Zeugnisse des lebendigen Gottes der Offenbarung. Es gibt eine heilige Geschichte und Naturkunde, deren Quelle die Bibel ist. Aber einen verhängnißvollen Dienst leisten der Schrift die übelberathenen Freunde, welche diese heilige Geschichte und Naturkunde an der profanen messend, für sie höhere Erkenntniß und Richtigkeit in empirischen Dingen in Anspruch nehmen. In Beziehung auf Erkenntniß der empirischen Natur wird man Aristoteles dem Moses, in Beziehung auf Geschichtskenntniß den Thucydides dem Verfasser der Chronik unbedenklich vorziehen dürfen. Aber weder jenen hat seine Erkenntniß zu dem: „Gott sprach, es werde", noch seine Kunde von Menschen

und Staaten diesen zu dem Schlüssel und Kern der Geschichte: der Entwickelung des Reiches Gottes, geleitet.

Gewiß wäre es demzufolge thöricht anzunehmen, daß Gott, was er durch Lebensführung, Erziehung, Geburt in bestimmten Kreisen, an seinen Dienern gewirkt: die ausgeprägte Individualität, mit einem Gewaltacte seines Geistes annullirend lebendige Persönlichkeiten zu gleichförmigen Werkzeugen gemacht habe. Vielmehr bleibt dem Paulus im Gegensatze zu den ersten Schülern Christi seine gelehrt-rabbinische Bildung, die eigenthümliche Art der Schlußfolgerung, wie sie in den Schulen Jerusalems üblich war [a]), der Gebrauch der gangbaren Lesarten und Uebertragungen des Schriftwortes [b]), die Kunst der eigentlichen Allegorese [c]). Es bleibt dem Verfasser des Hebräerbriefes seine auf den Gebrauch des griechischen Schrifttextes gestützte typische Schriftauslegung [d]), welche in dem Geschichtlichen den Träger der Idee, das weissagende Factum, erkennen läßt, welche das Schriftbild als solches, wie eine vorliegende Unterlage regelrechter Beweisführung mit dem, was es sagt und nicht sagt, mit seinen einzelnen Zügen, ja Worten, gebraucht [e]).

Daß also der Gebrauch der Psalmen, die Anführung ihres Textes nach der volksthümlichen Uebertragung oder nach den LXX, ihre Anwendung — sei es einfach citirend, sei es typisch, sei es in allegorisirender Fülle —, die Ansicht über ihre Verfasser, bei den einzelnen Schriftstellern einfach nach den ihrem Kreise gewöhnlichen Anschauungen zu beurtheilen ist, also an sich auch verschieden sein könnte, das wird da, wo man sich einer gesunden Einsicht in die Entstehung der heiligen Bücher und das Wesen der Offenbarung nicht verschließt, kaum controvers sein.

Damit ist aber allerdings unsere Frage nicht beantwortet. Es kommt für uns darauf an, ob das Urtheil, welche Psalmen als

---

a) Gal. 3, 16 (vgl. Meyer zu der Stelle) (und Eph. 4, 8 ff.).

b) Eph. 4, 8 zeugt jedenfalls für unsern Satz, — auch wenn man es nicht für paulinisch hielte.

c) Gal. 4, 24 (vgl. Meyer zu d. St.).

d) Vgl. Riehm a. a. O. 1, § 19.

e) Vgl. Riehm a. a. O. 1, 189 ff.

auf den Messias weissagende anzusehen seien, bei den verschiedenen Schriftstellern des N. T. verschieden sein konnte und verschieden gewesen ist. Dabei aber ist nicht auf einen verschiedenen Grad von Inspiration zu verweisen a), ein Ausweg, welcher seiner Natur nach die vorliegende Frage verwirren muß. Es darf nur Gewicht gelegt werden auf die Vorbedingungen der Erziehung und Anschauungsweise, mit welchen die heiligen Schriftsteller in den Dienst des Herrn traten. Es würde dabei überhaupt nur auf Johannes, Paulus und den Verfasser des Hebräerbriefes ankommen, weil bei diesen eine von der gewöhnlichen gläubig-jüdischen verschiedene religiöse Bildung angenommen werden muß b). Was nun den Johannes anbetrifft, so mag allerdings die Art, wie er die Leidenspsalme citirt, von einer freieren Anwendung der heiligen Schrift zeugen. Aber da wir nach Luk. 24, 44 wissen, daß weissagende Leidenspsalme auch im ersten Jüngerkreise, auf die Auctorität des Herrn hin, angenommen wurden, da 22 und 69 auch sonst vielfach im N. T. durchklingen, so hat dies Zugeständniß bei Johannes keine andere Bedeutung als die, daß wir auf Ps. 41, welcher allein bei ihm vorkommt, um so weniger Gewicht legen, worauf uns schon die formale Betrachtung geführt hatte. Sonst können wir nicht annehmen, daß er über den Kreis der gemeinsamen apostolischen Tradition darin hinausging. Auch bei Paulus führt diese Betrachtungsweise nicht zu besondern Resultaten. Außer Ps. 2. 16, welche er nach der Apostelgeschichte ganz wie Petrus und öffentlich gebrauchte, welche also jedenfalls dem allgemein-apostolischen Kreise angehören, braucht er Ps. 69. 110. 8, in welchen allen er Parallelen und Vorgänger in Christo und den alten Aposteln hat. Anders würde es sich mit Ps. 68 nach Eph. 4, 8 verhalten. Wir haben in Betreff dieser Stelle schon auf die noch unentschiedene Frage der Echtheit des Briefes, auf die unrichtige Uebersetzung,

a) Zu diesem Auswege neigt allzusehr Tholuck (das Alte Testament im Neuen Testamente, 1854, 4. Aufl., S. 58 ff.)

b) Es beweist das die ihnen gemeinsame speculative Christologie. Es spricht das übrigens nicht gegen den Apostel Johannes als Verfasser des Evangeliums, da wir bei ihm ein späteres Einleben in die hellenisch-jüdische Wissenschaft annehmen könnten.

auf das parallele nicht canonische Citat hingewiesen, — wie wir auch an sich nach der Form nicht zugeben können, daß der Verf. direct prophetische Beziehung müßte angenommen haben. Nimmt man dies jedoch, wie z. B. Meyer zu der Stelle, an und hält die Stelle für paulinisch, dann wird man allerdings hier ein dem Paulus eigenthümliches, lediglich seiner rabbinischen Schulbildung angehöriges Citat erkennen müssen und zugeben, daß dieser Psalm nur nach einer das Alte Testament schon künstlicher und willkürlicher behandelnden Schultheologie als messianisch angesehen ist, daß er aber nicht dem Kreise der dem Glauben des Herrn und der Apostel messianischen Psalmen angehört, wie er nirgends sonst auch nur anklingt. Willkürlich und ohne Grund ist er darum doch noch nicht angewandt, wie wir sehen werden. Der tiefe und gesunde Blick des Apostels ist auch im leichteren Spiele der schulmäßigen Schriftanwendung nicht zu verkennen.

Ein Urtheil wie das zuletzt erwähnte kommt nun jedenfalls bei dem Hebräerbriefe zur Anwendung. Nicht als ob uns die Canonicität des Briefes zweifelhaft oder der heilige Geist in ihm weniger deutlich wäre. Aber der Hebräerbrief behandelt die Schrift anders als selbst Paulus. Es schwinden die Unterschiede im alttestamentlichen Schriftworte, die Namen der Verfasser werden zu einem *λέγει* Gottes, oder zu einem *διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων*. Das Schriftwort als göttliche Einheit, welche ihre Bedeutung vorwiegend für die Zeit des gekommenen Heils hat, wird ohne Rücksicht auf die Unterschiede des Einzelnen zu dem gleichen Zwecke gebraucht. So werden dem Verf. von der Erkenntniß aus, daß der Sohn der sich offenbarende Gott, der Weltschöpfer ist (1, 2. 3), Stellen messianisch, die sich auf den weltschöpferischen Gott bezogen (1, 10; Ps. 102, 26), der *κύριος* der LXX wird zum *κύριος* des N. T. So bezieht er Worte des A. T., welche das nun erschienene Heil ausdrücken, ohne Rücksicht auf ihre ursprüngliche Bedeutung direct auf dieses Heil. Zwar ist der Hebräerbrief fern von wüster philonischer Allegorie. Wo man seiner Schriftanwendung genauer folgt, offenbart sich eine wunderbare Tiefe und Feinheit in der Auffindung des inneren Markes der Schrift, der Fäden, die vom Alten in das Neue Testament leiten; er bringt nicht

Fremdes in die Schrift hinein, sondern Neues aus ihr heraus. Aber in der Erkenntniß des Sohnes, als des Weltschöpfers, in der Anschauung der Schrift als eines einigen lebendigen Gotteswortes, muß ihm allerdings messianisch sein, was Andern nicht messianisch ist. So hat er nach einer für seine Leser selbstverständlichen und bindenden Schriftauslegung a) den Satz von der Weltschöpfung durch den Sohn zur Grundlage seiner Beweisführung aus dem A. T. gemacht b), hat aus dem Schatze des Schriftwortes ohne Rücksicht auf dessen zeitliche Unterschiede genommen. Wir müssen deshalb sagen, die Psalmen, welche er abweichend von den andern Schriftstellern des N. T. als prophetisch-messianische gebraucht, können nicht als solche gelten, die dem Glauben Christi und der Apostel messianisch waren, — also nur in zweiter Linie überhaupt für unsere Frage in Betracht kommen. Wir können nicht erwarten, daß seiner Anschauung der geschichtliche Thatbestand entspreche, müssen vielmehr uns darauf beschränken, die Weisheit und Genialität zu bewundern, welche er zeigt, indem er nach seinem Schriftgebrauche die geheimsten Saiten des A. T. zu treffen weiß. Also werden wir Ps. 40. 97, als ohnehin auch bei dem Verfasser zweifelhaft citirt, ganz bei Seite lassen, Ps. 102, dessen Anwendung unmittelbar erkennbar ist als veranlaßt durch Uebertragung dessen, was vom Weltschöpfer gilt, auf den Sohn (wozu vgl. Ps. 68), ebenfalls zur Seite stellen, Ps. 45 wenigstens nur, wenn es sich aus andern Gründen rechtfertigt, in den Kreis unserer Untersuchung ziehen.

Wenn wir dieses Moment mit in Anschlag bringen, bleibt uns mit Sicherheit folgendes Resultat. Als Weissagungen auf den Messias betrachtet die apostolische Gemeine, im Wesentlichen gestützt auf Christi eigne Worte, in erster Reihe Ps. 2. 8. 16. 22. 110, in zweiter 69. 118. Die Anwendung von 40. 41. 45. 68. 97.

---

a) Ich halte mit Wieseler Alexandriner für die Leser, Barnabas für den Verf. des Briefes.

b) Sein Vordersatz ward nicht geleugnet (1, 2. 3), seine Art der Schlußfolgerung war den geltenden Gesetzen der Exegese gemäß, sein Schluß also bindend.

102 ist aus formalen Gründen in das Gebiet der künstlicheren Schriftauslegung zu stellen, kann also als Grundlage unserer Untersuchung nicht dienen.

Wir können daran gleich eine weitere Folgerung schließen. Diese Psalme sind von den neutestamentlichen Schriftstellern weder zuerst, noch im Widerspruche mit der gläubigen israelitischen Gemeine so gebraucht. Sie hat vielmehr dieselben, vielleicht mit Ausnahme der Leidenspsalmen, ebenso gebraucht. Wir verzichten dafür vollständig auf den Beweis aus jüdischen Schriftstellern, da die gleichzeitigen, Philo und Josephus, aus verschiedenen Gründen das messianische Element zurücktreten lassen, die späteren aber, wie sie z. B. von Schöttgen völlig unkritisch zusammengetragen sind, nur das beweisen, daß die spätere rabbinische Exegese die Psalmen, welche von Israels Herrlichkeit reden, in möglichster Ausdehnung direct messianisch gefaßt hat; zum Theil auch Schriftverständniß genug gehabt hat, sich der Idee des leidenden Messias, wenn auch nicht gerade oft in Anlehnung an die Psalmen, nicht völlig zu verschließen. — Wir finden vielmehr im Neuen Testamente den genügenden Beweis für unsere Behauptung. Bei öffentlichen Verhandlungen mit den ungläubigen Israeliten, wo also jede nicht allgemein recipirte Schriftauslegung unfehlbar die Opposition und Kritik herausgefordert hätte, ist zuerst Ps. 110 angewandt a), ferner Ps. 8 b), sodann Ps. 2 c), endlich Ps. 16 d). Nun steht das Gleiche allerdings weder von Ps. 22 noch 69 fest, also überhaupt nicht von Leidenspsalmen; — wir werden auch wohl nicht irren, wenn wir ihre messianische Anwendung der großen Menge des Volkes durchaus fremd glauben. Sie beruht auf denselben Gesetzen, wie die messianische Deutung der übrigen angegebenen, und sie wird wohl nicht ganz ohne Bekenner in Israel gewesen sein e); aber sie entsprach dem Sinne der Menge nicht und wird so zurückgedrängt sein. Vielleicht hat

---

a) Matth. 22, 43; Mark. 12, 36; Luk. 20, 42.
b) Matth. 21, 16.
c) Apg. 13, 33.
d) Apg. 2, 25 ff.; 13, 35.
e) Luk. 2, 35; Joh. 1, 29.

sogar erst Christus hier die Weissagung der Schrift völlig erkannt und seine Jünger auf dieses Geheimniß hingeleitet a).

4) Wir müssen nun aber die Behauptung aufstellen, daß, selbst wenn wir, wie oben geschehen, allen den Momenten ihr völligstes Recht widerfahren lassen, welche etwa einzelne Psalme aus dem Kreise der für messianische Weissagung gehaltenen ausscheiden könnten, wenn wir das Recht der freieren, auf bestimmte Schulvoraussetzungen gegründeten Schriftauslegung durchaus in Anschlag bringen, also nur Ps. 2. 16. 22. 110 zum Vergleiche heranziehen, selbst Ps. 8 einstweilen bei Seite stellend, weil er doch nur bei Paulus ganz formell sicher prophetisch-messianisch gebraucht ist, daß selbst dann die grammatisch-historische Auslegung der Psalmen und das exegetische Gewissen sich in Widerspruch mit dieser Anwendung setzen muß, behauptend, daß überhaupt kein einziger Psalm im grammatisch-historischen Sinne Weissagung auf den Messias ist.

Der Beweis für diese Behauptung würde für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft schon dadurch geführt sein, daß auch die am weitesten gehenden Vertheidiger der direct-messianischen Auslegung von Psalmen, dem Ps. 16 und 22, ganz abgesehen von Ps. 8, das Prädicat directer Weissagung nicht mehr zuerkennen b). Dieses Zugeständniß ist allein schon genügend, den Beweis einer Differenz zwischen der grammatisch-historischen Auslegung des Alten Testaments und seiner Anwendung im Neuen zu führen. Denn wir glauben mit Evidenz nachgewiesen zu haben, daß wenigstens Ps. 16. 22, abgesehen von Ps. 8, ganz ebenso wie Ps. 2. 110 von Christo und den Aposteln, ohne Rücksicht auf etwaige andersartige Schulbildung der letzteren, als direct prophetisch-messianische angewandt worden sind.

Indessen wollen wir auch positiv kurz die Gründe zusammenstellen, warum selbst bei Ps. 2. 110 die direct-messianische Deutung nicht statthaben kann, und wollen kurz daran schließen, was über die verwandten Psalme 45. 72 zu sagen ist.

---

a) Luk. 22, 37; 24, 26. 44; Matth. 26, 54.

b) Zu vergleichen Hengstenberg zu Ps. 22 mit dem, was in der ersten Auflage seiner Christologie des A. T. über denselben Psalm gesagt ward.

Der zweite Psalm stellt sich selbst vollständig in die Gegenwart hinein, aus welcher er geredet ist. Perfecte, an welche sich das beschreibende Imperfect schließt, werden mit einem Frageworte eingeleitet, — eine Form, welche jede Ausrede eines prophetischen Gebrauches des Perfectum unmöglich macht. Von der Zukunft könnte der Dichter in solcher Weise nur dann reden, wenn er, sich selbst und seine Leser in den seltsamsten Selbstbetrug einhüllend, sein ganzes Denken, Reden, Fühlen völlig unvermittelt in eine zukünftige Zeit übertrüge. Wir hätten dann ein allem psychologischen Gesetze spottendes Factum — und dazu eins, wozu der Text des Liedes nicht den leisesten Anlaß gibt —, wobei also das, was auf unerhörte Weise geschehen wäre, auf ebenso unerhörte Weise wieder verhüllt und verborgen wäre. Ebenso ist das Texteswort, um welches sich der Psalm eigentlich erbaut, der Gottesspruch V. 7, etwas Gesprochenes (אָמַר), etwas, worauf als eine gegebene Zusage der König sich stützt, dessen gedenkend sein Herz von unversieglicher Siegesfreude erfüllt wird. Aber gäbe man auch alle jene Unmöglichkeiten zu, welchem Schriftsteller, geschweige einem prophetischen, vom Geiste Gottes erfüllten, wird man zutrauen, daß er wie V. 9 ff. geschieht, mit וְעַתָּה Königen und Völkern zuruft, von einem Unternehmen abzustehen, ihnen strafende Unterweisung gibt, mit der Voraussetzung, daß alle Verhältnisse, von denen er redet, ja selbst diese Angeredeten selbst, jetzt nicht vorhanden sind, sondern erst in später zukünftiger Zeit auftreten werden. Und das sollte in einem Liede geschehen können, welches dem Volke zur Erbauung übergeben ward! Es bleibt vielmehr nur die doppelte Möglichkeit: entweder ist der König des Psalms der Messias — dann hat der Sänger des Psalms den ihm gegenwärtigen König als den Messias betrachtet —, oder der König des Psalms ist ein geschichtlicher, der nur als Glied der Linie der Verheißung auch seinerseits in dem Segen des Geschlechtes der Verheißung steht. Wollte der Sänger vom Zukünftigen reden, so hätte er sagen müssen: „In den Tagen, wo Gott den König auf Zion erhöhen wird, welchen er seinen Sohn nennt, da werden die Völker gegen ihn toben; aber leicht und sicher wird der Gottgesalbte sie zerschmettern, und der Erde Besitz von seinem Gott empfangen.“

An diesem einfachen Verhältnisse werden für einen unbefangenen Ausleger stets die künstlichen Theorien der messianischen Erklärung scheitern; er wird, so sehr er auch wünschen möchte, hier wie in so vielen Prophetenstellen von dem zukünftigen Davidssohne zu lesen, der Wahrheit die Ehre geben, und mit Calvin, der hier wie so oft seinen modernen Bewunderern an Aufrichtigkeit und Unbefangenheit unendlich überlegen ist, das einfache: gloriatur (David?) regnum suum als geschichtlichen Sinn des Psalmes festhalten.

Die einzelnen Gegengründe a) zerfallen leicht, wo man nicht ein Princip daraus macht, sie zu halten. Die Gegenwart, welche hier geschildert wird, überschreitet nirgends den Zustand, in welchem sich Israel und sein König mehrfach in geschichtlichen Perioden befunden haben. Daß ein König in Zion mit segnenden Gottessprüchen aus dem Hause Gottes bei seinem Regierungsantritte begrüßt, Sohn Gottes genannt wird, kann nicht auffallen, da ja auch Israel das Volk kraft seiner Erwählung Gottes Sohn ist b). Daß Völker sich seinem Scepter zu entwinden suchen, welche ihm unterworfen sind, ist von David's Zeit bis zum Exile häufig vorgekommen; ihre Empörung ist Rebellion gegen Gott, wie Israels Kriege „die Schlachten Gottes" sind c). Was aber über diese Verhältnisse hinausliegt, ist Verheißung, und zwar, wie später näher zu berühren, allerdings messianische. Die Ansprüche, welche kraft göttlicher Wahl das Geschlecht Davids auf Sieg, Macht, Weltherrschaft hat, werden hier ausgesprochen. Sie werden auf das Haupt des damaligen Trägers der Krone Gottes gelegt. Der Segen, der einem Geschlechte gilt, wird ja neu, gleichsam lebendig, in jedem neuen Gliede des Geschlechtes, welches gegenwärtig Träger und Verkörperung dieses Geschlechtes ist. So können die dem Davidshause vor allen Königslinien der Welt eignenden

---

a) Es sind hauptsächlich die von Hengstenberg geltend gemachten Gründe. Delitzsch zeigt sich hier einer weniger direct prophetischen Auffassung geneigt, obwohl andererseits der Vergleich mit Jes. 7—12, und der Gedanke an jesajanische Abkunft des Psalms auf eine andre Anschauung deutet.

b) 2Mos. 4, 22; 5Mos. 32, 6; Hos. 11, 1 ꝛc.

c) Jud. 5, 23; 1Sam. 18, 17; 25, 28.

Verheißungen und Segnungen mit vollem Rechte dem einzelnen, gegenwärtigen Repräsentanten des Davidshauses, als Trost, Glaubensbelebung, Erinnerung an seine Würde dargereicht werden. — Im 12. Verse kann בַּר, ganz abgesehen von sprachgeschichtlichen Gründen, schon wegen des mangelnden Artikels und wegen des בְּנִי V. 7 nicht „Sohn" heißen; um so weniger kann in den folgenden Aussagen, was übrigens auch sonst gelten würde, ein Anderer als Gott das Subject sein.

Ganz dasselbe aber ist nun der Fall mit Ps. 110, obwohl der fragmentartige Charakter des Liedes, vorzüglich seines Schlusses, hier mehr als bei einem andern Psalme auf den Gedanken eines kleinen orakelartigen Ausspruchs bringen konnte a).

Wenn man das Lied genauer betrachtet, so findet man, daß es sich als Ausführung zweier als Thema zu Grunde liegender Gottessprüche — dem Ps. 2 nicht unähnlich — gestaltet. Der eine derselben ist mit נְאֻם יְהוָה, dem solennen Gottesworte in Prophetenverkündigungen, der andere mit נִשְׁבַּע יְהוָה, dem schon dem zweiten Verfasser der Patriarchengeschichte in der Genesis bekannten Worte festester göttlicher Zusage eingeleitet. Ob der Verfasser selbst der Vermittler dieser Gotteszusagen an den König war, ob sie zu verschiedenen Zeiten oder als ein Gottesspruch dem Könige zukamen, ist an sich gleichgültig. Jedenfalls sind sie gesprochen; ja das Lied kann sich schon auf dieselben berufen, indem es dem Könige Siegesmuth entgegenträgt; das וְלֹא יִנָּחֵם V. 4 beweist dies; ja vielleicht erzählt der Schluß des Liedes schon die begonnene Bewährung. Auf diese Gottessprüche gestützt, sie dichterisch ausführend, redet nun der Dichter den König des Psalmes an. Er redet ihn gleich anfangs an. Denn לַאדֹנִי ist nicht die Rede von einer dritten Person, sondern die bekannte hebräische Anrede des Niedrigeren an den Höheren, wie sie auch wohl zur reinen Höflichkeitsform wird (1 Mos. 23, 11. 15 ꝛc.) und wie ihr das עַבְדְּךָ als Bezeichnung der ersten Person entspricht. So ist auch

a) Diese Gründe, vor Allem aber wohl die Auctorität des Spruches Christi, machen hier die Vertheidiger der direct-messianischen Deutung zahlreicher, — vorzüglich Hengstenberg, Delitzsch, Köster, Sack ꝛc.

hier zweifellos die Voraussetzung, daß der Sänger den König des Psalmes in seiner Gegenwart kennt, zu ihm redet, daß die Gottessprüche Segensworte über diesen König sind, wie er sie vor einiger Zeit schon erhalten hat. Auch hier also setzt die messianische Auslegung das Unerhörte voraus, daß der Sänger zu einer rein zukünftigen Persönlichkeit redete, als ob sie eine ihm gegenwärtige, von ihm Rath, Zuversicht empfangende sei[a]. Es kommt noch hinzu, daß der König V. 2 geradezu von dem Sänger, der von dem Gottesspruche ausgeht, ermuthigt und aufgefordert wird, daß ihm V. 3 die Versicherung der Loyalität und des Kriegsmuthes seines Volkes gegeben wird[b]), — etwas, das doch nur für einen Gegenwärtigen, nur wenn der Sänger im Namen der opferwilligen Gemeine reden kann, einen Sinn hat. Es wird sonst dem Volke der Messias verheißen, seine Herrlichkeit zum Troste des Volkes geschildert. Hier müßte dem Messias etwas von einem irdischen Sänger verhießen sein, gleichsam ihm zum Troste die Vortrefflichkeit des Volkes geschildert sein. — Die drei letzten Verse sind allerdings durch den fragmentartigen Schluß erschwert, so daß die Annahme, die Perfecta seien hier Schilderung der Zukunft als einer geistig schon gegenwärtigen (Ew. 343 a), nicht direct widerlegt werden kann. Aber unwahrscheinlich ist es doch im höchsten Grade, daß die vereinzelte Schilderung V. 7 etwas unverständlich Zukünftiges meinen, nicht eine Hinweisung auf einen bekannten geschichtlichen Zug sein sollte; in letzterem Falle würde die Unmöglichkeit, eine directe Weissagung anzunehmen, noch evidenter sein. In dem שֵׁב לִימִינִי liegt nichts Anderes, als in dem בְּנֵי אִמָּה;

---

a) Wie man noch immer in solchen Stellen vom perf. propheticum reden kann, und gar Jes. 9. 11 vergleichen, ist wirklich kaum zu begreifen. Eine zusammenhangslose Anrede an seinen Andern, oder wie Ps. 2 eine Frage, ist doch immer etwas Anderes als eine Aussage, die wohl durch ihren Inhalt als solche sich erweisen kann, deren Schilderung Zukünftiges wie Gegenwärtiges erfaßt.

b) Auf die הַדְרֵי קֹדֶשׁ, selbst wenn die Unform הַדְרֵי nicht evident in הַרְרֵי oder sonst abzuändern wäre, wird schwerlich Jemand im Ernst Gewicht legen. Es könnte der Ausdruck dichterisch von jedem zum Kriege Gottes geweihten Kriegsheer gelten.

der Thron Israels ist Gottes Thron a), der Sitz zur Rechten der des bevorrechtigten Dieners b). — In V. 4 liegt nicht die Verheißung, den König zum Priester nach Melchizedeks Art zu machen, sondern ihn in dieser Würde zu bewahren, wobei das לְעוֹלָם genau die Bedeutung des לֹא יִנָּחֵם hat, und kein anderes als ein gewöhnlich menschliches, durch keinen Act der Ungnade Gottes unterbrochenes Leben voraussetzt (4 Mos. 18, 18). Eine solche Würde aber hatte, wie Hofmann gut gezeigt hat, z. B. David bei seinem Einzuge in Zion mit der Bundeslade, wo sich ohnehin die ganze Terminologie: „der neue Melchizedek, in dem neuen Salem", fast von selbst bot. — Daß das אֲדֹנָי V. 5 nach den Masorethen Gott, nicht den König bezeichnen soll, folgt aus dem Unterschiede der Vocale von V. 1. Sollte aber der Psalmist sich wirklich pedantisch an den im V. 1 ausgedrückten localen Begriff des יָמִין halten wollen, was an sich unwahrscheinlich wegen der Auffassung des Ganzen, und der Anrede in יְמִינְךָ, — so wäre es durchaus leicht und unverfänglich אֲדֹנִי zu vocalisiren c). So ist auch hier nach allen Regeln grammatisch-historischer Exegese durchaus nur an gegenwärtige, dem Sänger vor Augen liegende, Verhältnisse zu denken. Wer den Ps. 45 ohne dogmatische Voraussetzungen betrachtet, wird sich schwerlich leicht dem Eindrucke entziehen, daß wir in ihm durchaus nicht ein allegorisches Lied haben, sondern eins der concretesten, schönsten und lebensvollsten von allen, die aus dem Alterthume uns erhalten sind, ein Loblied auf einen König Israels beim Anlasse seiner Vermählung, ein Lied, welches den andern Psalmen unserer Sammlung freilich etwas ungleichartig ist, aber an sich in theokratisch-gläubigem, religiösem Sinne gedichtet und voller Schönheit, seinen Platz im Kanon gewiß ebensowohl verdient, wie irgend ein Siegeslied oder Trauerlied, z. B. 2 Sam. 1; Richt. 5, welches

---

a) 1 Chron. 28, 5; 29, 23.

b) 1 Röm. 2, 19; Ps. 45, 10; 1 Macc. 10, 63; vgl. Matth. 20, 20 ff.; Mark. 10, 35.

c) Auch die Uebersetzung: „mein Herr (Gott)! zu Deiner Rechten hat er (der König) zerschmettert", wäre grammatisch zulässig, ist aber durchaus unwahrscheinlich.

sehr wohl eines Korachiten, gewiß eines sehr angesehenen Mannes Werk sein kann.

Das Recht, dieses Lied allegorisch als Feier der Vermählung des Messias mit der gläubigen Gemeine zu nehmen, könnte nur der Beweis geben, daß dasselbige durch innere Gründe die Unmöglichkeit zeige, im eigentlichen Sinne verstanden zu werden. Die hierfür angeführten Momente wollen wir kurz berühren a). 1) Es sind nicht mehrere Frauen, welche dem Könige zu gleicher Zeit zugeführt werden. Vielmehr begleiten einerseits die Freundinnen die Braut im Hochzeitszuge (15), andererseits umgibt den König der Hofstaat und die Frauen seines Hofes (10). 2) Es ist nicht von zwei Palästen die Rede, sondern das schon V. 10 geschilderte Thronen des neuvermählten Paares wird nachher, in der häufigen poetischen Form, durch den Hochzeitszug in dem von Festmusik wiederhallenden Elfenbeinpalast vermittelt. 3) Das Eigenthümliche des Tributs von Tyrus fällt durch die richtige Beziehung des בַּת־צֹר auf die Braut weg. 4) Das אֱלֹהִים V. 7 würde als Bezeichnung des Königs auch bei messianischer Erklärung in einem Elohim-Psalme unmöglich sein, da der König überall als von Gott beglückt (3), Gott als sein Gott (8), er als kriegerisch schöner Mann erscheint. Gelte es von dem Könige des Psalms, so würde die Allegorie nach der Rabbinenauslegung auf Gott und Israel sich beziehen, was mit V. 3 ff. durchaus nicht verträglich ist. Aber a) der Psalm ist nach der Art der zweiten Psalmsammlung elohistisch redigirt; die sonst sinnlose Redensart V. 8 (אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ) fordert gebieterisch יְהוָה. Dann aber könnte אֱלֹהִים möglicherweise auch von menschlicher Majestät stehen (Ps. 58. 82). b) Der Text läßt sich auch ohne Anstoß so verstehen: Dein Thron ist Gott (wie er Fels, Schwert, Schild &c. heißt (immer und ewig, d. h. er hebt Dich ohne Aufhören zu Macht und Herrschaft (die Uebersetzungen: Dein Gottesthron, oder Dein Thron ist Gottes, sind bedenklich). c) Es liegt sogar eine kritische Veranlassung vor, אֱלֹהִים überhaupt als eingeschoben zu betrachten. Es konnte nämlich das עוֹלָם וָעֶד von einem menschlichen

---

a) Es sind auch hier Hengstenberg's Gründe berücksichtigt. Delitzsch nimmt keine völlig klare Stellung zu dem Psalme ein.

Throne gesagt, blasphemisch erscheinen, und so schien durch Einschiebung des אֱלֹהִים die Ehre Gottes zurückgegeben werden zu müssen a).

Die allegorische Erklärung ist aber nicht allein nicht nöthig, sie ist mit dem Inhalte des Liedes absolut unverträglich. Denn 1) die Braut soll ihres Volkes und Vaterhauses vergessen. Israels Nationalität, seine Ahnen, aber sind in allen Weissagungen des A. und N. T. nicht herabgesetzt, sondern erhoben b). 2) Des Königs Kinder sollen gleich (תחת) seinen Vätern sein. Was aber haben die (geistigen) Kinder des Messias mit seinen (leiblichen) Vätern, auf die nirgend sonst Gewicht fällt, gemein? Am wenigsten aber paßt auf diese Kinder die Verheißung, sie zu Fürsten im Lande zu setzen. 3) Die Genossen des Königs (V. 8) fordern, daß er als primus inter pares, nicht als einzigartiger Herrscher erscheine. Die *παρανύμφιοι* Joh. 3, 29 haben damit nichts zu thun. 4) Die Schilderung des Hochzeitsglanzes widerspricht dem Begriffe geistiger Vermählung. 5) Im allegorischen Sinne würde das Lied eine dunkle Weissagung auf ein Zukünftiges sein. Der Sänger aber verheißt in seinem Liede dem Könige bei den Nachkommen ein unvergängliches Ehrendenkmal zu errichten (18), was in jener Bedeutung jedenfalls äußerst unpassend wäre. Ueberhaupt wird dem Könige Verheißung gegeben, nicht der König verheißen. Kurz, hier ist Alles, noch mehr als bei den andern Liedern, verworren und undenkbar, wenn man den geschichtlichen Boden verläßt c).

Schon die Analogie dieser verwandten Psalme würde für Ps. 72 entscheidend sein, von dem Calvin sagt: qui simpliciter vaticinium esse volunt de regno Christi videntur nimis violenter tor-

a) Diese Ansicht äußerte Herr Prof. Nöldecke gegen mich als die seinige.

b) Z. B. Röm. 3, 1 ff.; 9, 3 ff.

c) Beiläufig möge hier bemerkt werden, daß bei der sonstigen Wahrscheinlichkeit salomonischer Zeit, die Schilderung der Heldengestalt durchaus kein Hinderniß ist. Neben den Reizen der Braut wird des Mannes Schönheit, seine Heldenkraft gepriesen. Von kriegerischen Thaten ist nichts gesagt, nur von der Gewißheit kriegerischen Erfolges für solchen Mann. Uebrigens möchte die Idee von der absoluten Friedenszeit unter Salomo, der einfach neben seinem Heldenvater als Friedensfürst erscheint, wohl meistens in einem zu modern-abendländischen Sinne gefaßt werden.

quere verba. Nur einige Punkte mögen berührt werden. Der Sänger betet für einen ihm gegenwärtigen König. Das warum er betet, sind die Eigenschaften, durch welche überhaupt der Messias erst Messias ist. Statt zu beten: Herr, laß Den kommen, welcher Dein Gericht, Dein Recht haben wird, Gerechtigkeit als seiner Lenden Gurt u. dgl. — betet er: gib dem Könige Dein Gericht, Dein Recht, was von dem Messias nicht blos unnöthig, sondern unpassend gesagt wäre. Der König ist da: ihm wird des Messias Kraft erbeten. Wie Salomo selbst für sich um Gerechtigkeit, die königliche Grundtugend, betet (1 Röm. 3, 9. 38), so betet hier der Sänger für seinen König, daß in ihm sich des Messias, des großen Davidssohnes, Wesen darstellen möge. Wen mag es Wunder nehmen, daß, da die Zeit verhüllt war, jeder fromme Sohn Israels keinen theureren Wunsch hatte als den, daß doch in dem zu seiner Zeit emporkommenden Davidssohne sich des Geschlechtes Verheißungen realisiren möchten. An dieses Gebet schließend segnet dann der Sänger diesen König mit den Segnungen der messianischen Verheißung. Auch dies ist ganz richtig und natürlich. Wie er messianische Tüchtigkeit für ihn erfleht, so legt er ihm im Segen messianische Herrlichkeit auf das Haupt [a]). Natürlich klingen deshalb die messianischen Prophetenworte häufig durch. Uebrigens heißt es durchaus nicht, daß seiner Gerechtigkeit die Völker zuströmen werden [b]), sondern sie wird als Grund des von Gott zu gebenden Segens aller Art dargestellt, messianische Art als Wurzel messianischen Glücks. Nichts zwingt, von einem geschichtlichen Könige abzusehen.

So glauben wir unsere These Denen gegenüber, die wirklich den geschichtlichen Sinn dieser Psalmen suchen, gerechtfertigt zu haben.

5) So scheinen wir uns in einem Zwiespalte zwischen Altem und Neuem Testamente zu befinden. Uns daraus zu befreien genügt die typische Deutung durchaus nicht [c]). Sie läßt immer un=

---

a) Vgl. 1 Mos. 48, 15 ff.; 49, 27; 5 Mos. 33.

b) So Hengstenberg. Delitzsch nähert sich in diesem Psalme mehrfach einer fruchtbareren Auffassung.

c) Bei v. Hofmann, der eine solche Ansicht in „Weissagung und Erfüllung" angebahnt hat, im „Schriftbeweis" 2. Aufl., Bd. 2 a, S. 2 ff. 98 ff. 189 ff. 484 ff. näher ausgeführt, kommt noch das Bedenkliche hinzu, daß

erklärt, warum unter so vielen typisch-fruchtbaren Liedern gerade diese messianisch gebraucht werden. Sie läßt unerklärt, wie vor der Erfüllung, auch im Herzen des hoffenden Israel, diese Lieder auf den Messias bezogen wurden. Sie genügt auch dem neutestamentlichen Thatbestande durchaus nicht; denn nach diesem mußte erfüllt werden, auch was über den leidenden Christus in den Psalmen geschrieben stand; gleich den Weissagungen der Propheten stand solches Bild als ein Erfüllung forderndes da.

Es scheint nur das einfache Geständniß übrig zu bleiben, daß Christus und die Apostel den Ansichten des Lebenskreises, in welchem sie wurzelten, folgend, eine unbegründete Anwendung des Schriftwortes gemacht haben. Dieser Satz nun schließt eigentlich zwei Behauptungen ein, von denen wir die eine rückhaltlos zugestehen. Daß die Anschauung des gläubigen Israel der damaligen Zeit der vermittelnde Factor bei dem uns vorliegenden Verhältnisse gewesen ist, ist uns ebenso gewiß, als es uns natürlich und nothwendig erscheint. Wenn der Herr wirklich Mensch geworden ist, nicht blos eine menschenähnliche Erscheinung auf Erden war, so muß sich in ihm auch jener Zusammenhang empirischen Wissens mit Unterricht, Erziehung, Erfahrung gefunden haben, ohne den ein menschliches Geistesleben nicht gedacht werden kann. Es schließt das auf der einen Seite absolutes und ureignes Wissen von Gott, die Identität des Selbst- und Gottesbewußtseins, auf der andern Wundererweisungen des Wissens und den Scharfblick absoluter Geistesbegabung nicht aus. Aber es fordert, daß in den gewöhnlichen Dingen menschlichen Wissens der Herr von den ihn umgebenden Elementen empfing und aufnahm. Es ist das mit der Gottheit Christi so wenig im Widerspruch, als wahre Menschheit überhaupt, und wo sich die wahre Menschheit mit der Gottheit nicht zu vereinigen scheint, da wird man sich wohl bescheiden müssen, in den Begriff der Gottheit Unrichtiges hineingedacht zu haben und zur Einfachheit apostolischer Christologie zurückkehren müssen. Ebenso müssen wir von den Aposteln behaupten, daß ihre Anschauungen

---

bei seiner Auslegung auf die davidische Abkunft der einzelnen betreffenden Psalmen ein Gewicht fallen muß, welches sich vor einer eingehenderen Prüfung der Psalmüberschriften als unhaltbar erweist.

von diesen und andern Gegenständen empirischen Erkennens nicht mit ihrer Inspiration, sondern mit ihrem Unterricht, ihrem Volke, ihrer Bildung zusammenhingen. Der heilige Geist führt in alle Wahrheit, bis in der Gottheit Tiefen; aber es ist nicht seine Art, zu fördern, wo Untersuchung und Lernen das ihnen in den menschlichen Dingen angewiesene Gebiet haben.

Die zweite Behauptung aber müssen wir ebenso unbedingt zurückweisen, da sie ungenügend, ja ihrem innersten Kerne nach, ich möchte sagen, ungläubig ist: die Behauptung nämlich, daß diese von Israel auf die erste Christenheit vererbte Anschauung eine unbegründete gewesen. Der Glaube an den Gott, der die Geschichte und Individualität dieses Volkes auf das eine Ziel hin vorbereitet, — an die Offenbarung, welche in ihrer Mannichfaltigkeit auf die Einheit der Zeiten hinwirkte, — beruhigt sich nicht bei dem Gedanken, daß menschliches Mißverständniß, unrichtige Auffassung einen der Grundpfeiler der Hoffnung Israels producirt haben sollten. Gegen diese Meinung gerade möchten wir unsere Ansicht von einem doppelten Schriftsinne näher begründen.

6) Wir machen unsere Ansicht an einem einzelnen Beispiele deutlich und wählen dazu Ps. 2.

Der Gegenstand dieses Psalmes war, wie wir seiner Zeit sahen, ein geschichtlicher König Israels; wer er war oder wann er lebte, hat für uns hier keine Bedeutung. Aber wir sahen zugleich, daß die Verheißung, welche ihn erhebt, der Trost, der ihn stark macht, die Siegesgewißheit, die ihn triumphiren läßt, ihrem Wesen nach messianisch sind. Denn nicht weil er diese oder jene Persönlichkeit war, weiß er sich in Gottes reichsgeschichtlichen Rathschluß eingeschlossen, — nicht wegen seiner eigenthümlichen Begabung oder Persönlichkeit weiß er, daß es den Feinden nicht bestimmt ist obzusiegen, sondern ihm, in Gottes Macht zu siegen, wo er sich auch zeigt. Alles das eignet ihm, im Gegensatze zu andern Königen, als dem, der auf Gottes Throne sitzt, als dem Erben des Geschlechtes der Verheißung. Auf diesem seinem Zusammenhange mit der Geschichte des Heils und mit dem königlichen Träger derselben beruht das, was seine Hoffnung und seine Zuversicht zu einer in Gott begründeten macht, von dem Selbstvertrauen und der Sicher-

heit menschlicher Gewalthaber völlig unterscheidet. Ueber ihm schwebt ja in der Gegenwart die Krone, in welcher sich alle Wunder der Verheißung realisiren müssen, die Krone des Messias (Sach. 6, 11 ff.). Auf diesem Verhältnisse beruhen die Gottessprüche selbst; nur darum sind sie göttliche Wahrheit, nicht menschliche Schmeichelei. Auf diesem Verhältnisse beruht der ganze Inhalt und Ton des Liedes. Eine typische Anwendung des Psalms also würde von selbst und ohne jede Schwierigkeit sich rechtfertigen lassen.

Aber dies Resultat genügt nicht. Es ergibt sich noch ein ganz anderes Verhältniß, wenn wir den weiteren Gebrauch des Psalmes berücksichtigen. Der Psalm ward Lied der Gemeine, in ihren Gottesdiensten gebraucht. Was mußte nun der Psalm ihr werden, wenn sie ihn als heiliges Lied betete? Was mußte er ihr bedeuten? Jener König war gestorben, jene Veranlassung vergessen, vielleicht schon ehe der Psalm recht eingebürgert war in Israel. An welchen König nun mußte und durfte die Gemeine denken, wenn sie sich an diesem Liede erbaute? Etwa an einen längst Verstorbenen, der seinen Sitz auf David's Stuhle längst einem Nachfolger, vielleicht wohl einem unwürdigen, gelassen, auf dem einst der Segen seines Hauses geruht, der aber längst nicht mehr sein Gegenstand sein konnte? Selbst modern-occidentalische Reflexion würde nicht so denken a), geschweige eine orientalische Gemeine von Gläubigen, denen Geschichte, Kritik viel weniger nahe liegende Gebiete waren als uns. Oder sollte sie einen späteren gegenwärtigen König mit dem Liede begrüßen? Aber der Psalm war auch Gemeinelied, wenn ein Manasse regierte, war auch Gemeinelied, wenn gar kein König aus Davids Haus in Zion thronte, wenn es gar kein Zion gab. Sollte sie dann einen unwürdigen Tyrannen, oder gar einen fremden Despoten mit solchem Liede

a) Ich bin weit entfernt zu verkennen, wie viel Verschiedenartiges in dem folgenden Vergleiche liegt; aber doch möge er hier zur Erläuterung stehen. Welche Christengemeine, die Hovisch's „Der Streit hat nun ein Ende", Rinkart's „Nun danket Alle Gott" im Gottesdienste singt, denkt dabei an die geschichtliche Meinung dieser Lieder? Sie werden in der Gemeine zum Ausdruck des Gefühls, Triumphes, der Hoffnung der Gemeine Christi, also ideal und von ihrer Zeitgeschichte abgetrennt.

meinen? Jeder fühlt, wie widersinnig das wäre. Jeder fühlt, daß die Gemeine mit diesem Liede nur **Einen** König meinen konnte, daß sie nur **Einen** mit solchem Liede grüßen konnte, **den Messias.** Israel wußte ja seit David's Tagen (2 Sam. 7), daß alle Hoffnungen des Volkes in einem Könige, einem Davidssohne der Zukunft, sich realisiren würden, daß die Wege Gottes auf ihn führten, in ihm endeten, daß also jeder Segen, der auf dem Davidshause ruhe, hier sein Ende finde. Es hatten ja seit Jesaja und Micha die Propheten in tausend Farben das Bild dieses Königs gemalt, immer höher und herrlicher, hatten geweissagt, daß sich der Heiden Grimm hier zum letzten Male zusammenballen werde zum letzten Sturm, daß sie ohnmächtig vor Gott und seinem Könige versinken würden. Sie hatten von dieses Königs ewigem Reiche geweissagt, zu dem sich der Heiden Fülle demüthig und glaubend nahen werde, Theil zu nehmen an Israels Heil. An wen anders als an ihn **konnte** die Gemeine denken? So ward dieser Psalm messianisch. So hatte er ein Object gefunden, an welches er die gläubige Gemeine erinnerte in guten wie in bösen Tagen, auch wenn es kein Zion gab, kein Davidssohn auf dem heiligen Berge thronte.

Aber ist nicht dieser zweite Sinn des Psalmes denn doch wiederum ein Product menschlichen Irrthums und menschlicher Willkür? Wir leugnen dies durchaus und ohne Rückhalt. Zwar wenn der Psalm als Schriftstück historischen Forschern übergeben wäre, so hätte dieser Sinn nicht anders entstehen können, als durch Irrthum. Aber da ihn Gott als religiöses Volkslied dem Volke Israel gab, **mußte** er messianisch werden. Sein messianischer Gehalt, sein tiefster Grund, der auf der messianischen Hoffnung Israels ruhte, mußte dies bewirken, daß er, losgelöst von seinem zeitgeschichtlichen Inhalte, einen ewigen, weissagenden Charakter erhielt. Es war nur das richtige Verständniß, wie es unter den von Gott gegebenen Bedingungen nothwendig war.

Ebensowenig können wir es menschliche Willkür nennen, durch welche dieser zweite Sinn des Psalmes entstanden ist. Es sind lauter nothwendige Factoren, lauter von Gott selbst gesetzte und gewollte. Auf der einen Seite die durch die Propheten von Gott hervorgerufene messianische Hoffnung, auf der andern Seite der

ideale, messianische Gehalt des Psalmes. Der Inhalt des Liedes hatte ja dem einzelnen geschichtlichen Könige nur deshalb gelten können, weil er in der Linie des Heils mit ihren ewigen Hoffnungen und Verheißungen mitbeschlossen war.

So ist diese geschichtliche Umgestaltung der Bedeutung des Psalms, das Werden seines zweiten Sinnes, von allen Seiten durch im Wege der Offenbarung gewollte und berücksichtigte Factoren zu erklären. Denn neben der prophetisch-messianischen Hoffnung, neben dem ideal-überschwänglichen Inhalte des Liedes ist ja auch das von Gott gewollt, daß er einem Volke zu eigen ward, in ihm gebraucht ward, welches nicht mit dem Blicke des Geschichtsforschers einem solchen Liede entgegenkam, sondern mit dem gläubigen Herzen, mit dem Herzen, dessen heißeste Schläge der Zukunft entgegenschlugen, — einem Volke, dessen ganzes Leben, wie keines andern Volkes, Jahrhunderte lang in einer Hoffnung ruhte und mehr in ihr sich bewegte als in seiner wechselnden Gegenwart. Das ist doch auch eine von Gott gewollte Bedingung. Denn nicht uns und unsere Zeit, sondern dies Israel und jene Zeit hat er zur Stätte gewählt, in welcher seine Offenbarungsgedanken ihrem Ziele entgegenreifen sollten.

So können wir von einem doppelten Sinne des Psalmes reden. Neben dem geschichtlichen Sinne, den der Verfasser beabsichtigte und der natürlich allein Gegenstand der Exegese ist, erhielt der Psalm einen zweiten Sinn im Munde der gläubigen Gemeine, einen Sinn, der, weil er überall auf Factoren beruht, welche Gottes Offenbarungswille hervorrief, ebensowohl wie der erste geschichtliche Sinn als ein Glied in der Reihe der Offenbarungen Gottes anzusehen ist. Wir können diesen Sinn einen heimlichen Sinn des heiligen Geistes nennen, weil er nicht sowohl durch den Willen des Verfassers als durch die seinen Worten innewohnende, über die Gegenwart hinaustragende Macht des Inhaltes hervorgerufen ist, also durch den Geist, aus welchem der Psalm geboren ist und dessen Gepräge er an sich trägt. Doch muß streng festgehalten werden, daß dieser zweite Sinn nicht etwa gleichzeitig neben dem ersten hergeht, so daß der Psalm in beiden Bedeutungen ausgelegt werden könnte. Er ist historisch entstanden und gehört einer ganz andern Periode der Offenbarung an als

jener erste a). Der Psalm als Schriftstück bedeutet nur und kann nur bedeuten, was er seinem grammatisch-historischen Sinne nach aussagt. Aber als ein in Israel lebendes und wirkendes Gotteswort hat er eine zweite Bedeutung gewonnen, welche für die Geschichte der Offenbarung von Wichtigkeit ist.

Wir können natürlich den Zeitpunkt nicht einmal zu bestimmen versuchen, in welchem sich der zweite Sinn des Psalmes gebildet hatte, — ohnehin würde das immer nur von diesem einen Liede gelten und nichts für andere beweisen. Aber das ist sicher, daß er im Gefolge der Prophetenverkündigung entstand, daß also, wie überhaupt die Psalmen Widerhall des Gotteswortes aus dem Herzen der frommen Gemeine sind, so noch in besonderem Sinne dieser zweite Psalmsinn ein Widerhall des prophetischen Weissagungswortes vom Messias im Herzen des gläubigen Israel ist. In einer alttestamentlichen Theologie würde derselbe also als Schlußwort und Anhang die prophetische Verkündigung vom Messias abzuschließen haben.

Denn dieser zweite Sinn gehört in die alttestamentliche Theologie, nicht in die neutestamentliche b), und er ist Weissagung, nicht Typus in irgend einer Gestalt.

Wir müssen ja das als Gegenstand der alttestamentlichen Theologie betrachten, was uns über den vorbereitenden Weg der Offenbarung Gottes aufklärt, bis zu dem Punkte, wo die Vorbereitung reif ist, ohne wesentliche Weiterbildung in die Erfüllung überzugehen. Der zweite Psalmsinn aber gehört mit zur Vorbereitung. Das Bild von dem Erlöser, welches er hervorrief, ist das letzte, ergänzende, dessen die Gemeine bedurfte, den Herrn zu erkennen

---

a) Die Vernachlässigung dieser Unterscheidung ist es, was der Anschauung von einem doppelten Schriftsinne, wo sie nicht wie bei De Wette eine rein praktisch-paränetische ist, die Ungunst der besonnenen Ausleger aller Parteien mit Recht zugezogen hat. Vorzüglich Stier (auch Olshausen) verkennt, daß zwischen erstem und zweitem Schriftsinn ein historischer Proceß, eine Geistesthat der Gemeine, liegen muß.

b) Ich muß dies ausdrücklich festhalten Herrn Prof. Diestel gegenüber in seiner Recension der 2. Auflage der Hävernick'schen Vorlesungen, Jahrbücher für deutsche Theologie 1863.

und auf ihn zu harren. Dieses Bild, nicht anders als das von den Propheten gegebene, ist der Befehl des Vaters an den Sohn, den er erfüllen mußte. So muß dieser zweite Psalmsinn als Abschluß der alttestamentlichen Weissagungen dastehen. Nur weissagt nicht ein Einzelner, vom Geiste der Prophetie getrieben, sondern die Gemeine, vom Geiste der ihr gegebenen Prophetie geleitet und geführt. Es ist Weissagung. Denn dieses Bild ist nicht etwa ein solches, dessen Züge Leben und tieferen Sinn für den bekommen, welcher von der Erfüllung Aufschluß erhalten hat. Es ist vielmehr ein Bild, welches im Bewußtsein seiner Besitzer, schon lange vor der Erfüllung auf die Zukunft und einen Zukünftigen hinwies. Es gilt nicht blos, was auch vom Typus gelten würde, daß sich die Züge dieses Bildes in Christo erfüllten, sondern, daß sie sich erfüllen mußten, daß, bis er sie erfüllt hatte, des Sohnes Aufgabe nicht gelöst war, daß er an ihnen erkannt zu werden fordern durfte und forderte. So ist dieser zweite Psalmsinn im eigentlichen Sinne Weissagung, direct prophetische Verkündigung von Dem, der kommen sollte, — eine Weissagung, die nach Gottes Willen und Veranstaltung und an der Hand des prophetischen Wortes, aus dem ursprünglich geschichtlichen Psalmsinne im Herzen des gläubigen Israel erwuchs.

7) Haben wir bisher an das Resultat des zu Ps. 2 Aufgefundenen angeschlossen, so liegt es uns zunächst ob, dieses Resultat als Richtschnur anderer ähnlicher Erscheinungen anwendbar zu machen.

Es folgt zunächst ganz selbstverständlich, daß diejenigen Lieder im zweiten Sinne messianische Weissagungen werden mußten, welche ebenso wie Ps. 2 aus der Kraft der messianischen Hoffnungen Israels heraus einem Könige Segen und Verheißung entgegentragen, in welchen also einem Könige ewige Herrschaft, Ausdehnung des Reiches bis an der Erde Enden, Unterwerfung der Heidenwelt verheißen wird, oder seine Persönlichkeit mit dem Glanze messianischer Attribute verherrlicht wird. Solche Königslieder also, in denen die messianischen Hoffnungen des israelitischen Königthums sich einen Ausdruck geschaffen, mußten, wenn sie auch zunächst geschichtlich einem einzelnen Könige gegolten hatten und gelten konnten,

nach dem entwickelten Gesetze kraft ihres Inhaltes für die gläubige Gemeine zu Weissagungen auf den Messias werden.

Hier bietet sich uns am einfachsten und unzweifelhaftesten Ps. 110 dar. In ihm ist die Weltherrschaft des Königs, seine ideale Ehre bei Gott, das Priesterkönigthum לְעוֹלָם, die Unterwerfung der Feinde, zusammengedrängt. Es kommt der an sich dunkle und durch die prophetischen Formeln orakelartige Ton des Liedes hinzu. Er mußte noch sicherer als Ps. 2 weissagend werden.

Auch Ps. 72 zeigt solcher Momente genug. Die Ewigkeit der Herrschaft (5), die Segens- und Friedenszeit in ihrer offenbar an Jes. 9, 11 anklingenden Form (6. 7. 16), die Herrschaft über die οἰκουμένη (8 ff.), die Gerechtigkeit, der Landessegen, — Alles das sind mehr als genügende Momente. Wir sahen ja, daß in dem Psalme messianische Kraft erfleht, messianischer Segen verheißen wird, der Sprachgebrauch lehnt mit Vorliebe an die Prophetenworte; hier also machte sich der Uebergang nothwendig und leicht. Ps. 45 hat ebenfalls eine Reihe von Momenten, die den Psalm messianisch machen konnten; dieselben finden sich vorzüglich V. 3. 5. 7. 17. 18. Wo also der Psalm überhaupt religiös gebraucht ward, wo man ihn allegorisch faßte, so in der hellenisch-ägyptischen Judenwelt, wo die LXX manche Stellen im geschichtlichen Sinne noch dunkler machten, z. B. V. 7. 8, da mußte er auch messianisch weissagend werden. Nun war die allegorische Deutung allerdings auch für die Palästinenser durch den immer enger werdenden Begriff der heiligen Schrift und hellenistische Einflüsse naheliegend genug. Auch braucht das Targum den Psalm allegorisch und messianisch. Immerhin aber können wir nicht bestimmt sagen, ob der Psalm in der gesammten israelitischen Gemeine solche Deutung gewinnen mußte.

Noch finden sich in Ps. 21, vorzüglich V. 5. 9, einzelne solche Momente. Er wird auch von den späteren Juden zum Theil messianisch gedeutet. Ob er aber den vorher erwähnten gleich auch vor Christo weissagend ward, läßt sich nicht bestimmt sagen, da einerseits die angegebenen Momente nur unbedeutend sind, andererseits nicht unwahrscheinlich ist, daß das Lied als officielles bei bestimmten Gelegenheiten gebraucht ward, wo sich denn natürlich der

zeitgeschichtliche Charakter viel stärker halten mußte, — der ideale nur schwer hindurchdringen konnte.

Die angegebenen Lieder beruhen ihrer messianischen Bedeutung nach auf den Weissagungen der Propheten von dem zukünftigen Könige aus Davids Hause. Sie sind gewiß die dem Volke geläufigsten gewesen, wie ja auch jene Gestalt, die des davidischen Königs, in Israels Hoffnungen fast alle andern Weissagungsgestalten verdrängt hatte a).

Aber nachdem dieser Proceß, das Werden eines zweiten Schriftsinnes, einmal bei diesen Liedern begonnen hatte, wo er allerdings am nächsten lag, nachdem einmal das Auge der Gläubigen gewöhnt war, Weissagendes auf den Messias in dem Psalter zu finden, — mußte diese Anschauung nach denselben Regeln und Gesetzen eine weitere Ausdehnung erhalten. Auch wo nicht von einem Könige aus Davids Hause die Rede war, mußten Gedanken, wie die der Herrschaft über Alles, des ewigen Lebens, — überhaupt solche Ausdrücke, welche das Maß des Empirischen zu überschreiten schienen, vorzüglich wenn noch ein Anklang an ein Prophetenwort hinzukam, — das Auge des auf die Zukunft gewandten Israel auf den Messias richten. So tritt uns zunächst Ps. 8 entgegen. Es ist darin die Herrlichkeit des Menschen geschildert, wie er nach dem göttlichen Willen, kraft der Schöpfung, vor allen andern Erdenwesen ausgezeichnet und herrlich dasteht. Die typische Beziehung auf Christus, der als 2. Adam die Würde der Menschheit realisirt, ist einfach und leicht. Aber auch hier finden wir Momente, die uns verstehen lassen, wie der Psalm im zweiten Sinne zur directen Weissagung werden mußte. Einerseits sind es Aussagen, wie das an Ps. 110 und Prophetenstellen anklingende: „Alles hast Du unter seine Füße gethan“, oder das auf Stellen wie Zach. 12, 8 hinleitende: „Du hast ihm wenig fehlen lassen an Gott“; Ausdrücke, die freilich geschichtlich in 1 Mos. 1, 26 wurzeln, aber das der

a) Ich bemerke nur beiläufig, daß solche Lieder vom davidischen Könige, welche wie Ps. 18. 89 von ihrem eignen geschichtlichen Standpunkte aus auf das davidisch-messianische Heil blicken, natürlich solcher Umwandlung nicht bedurften, — sondern ihrem eignen Sinne nach in Beziehung zu dem zukünftigen Heil gesetzt werden konnten.

Zukunft zugewandte Israel eher auf den Zukünftigen führen mußten. Es kommt hinzu ein einzelnes Zusammentreffen mit prophetischem Ausdrucke. בַּר־אֱנָשׁ ist durch die bekannte danielische Stelle der feierliche Name des Messias geworden. Das Zusammentreffen dieser Momente machte den Psalm messianisch.

Aehnlich ist es mit Ps. 16. Höchst interessant ist hier die Auslegung des Petrus, Apg. 2, 25 ff. Zwar ist sie durchaus so gegeben, wie sie allein nach damaliger Anschauungsweise gegeben werden konnte; aber sie drückt im Wesentlichen den von uns angegebenen Gedankenzusammenhang aus. „Eigentlich", so heißt es, „würde man an David denken; aber auf ihn, den Gestorbenen, findet der Psalm nicht Anwendung; so muß, in der Hoffnung eines zukünftigen Davidssohnes, dieser gemeint sein." Hier ist nur als etwas dem David im Geiste Bewußtes dargestellt, was bei diesen Liedern unbewußt in der Gemeine vorgegangen. In Wahrheit ist es hier der Gedanke der absoluten Todesüberwindung in Gott, der völligen Sicherheit, ja der Siegesjubel über Welt und Tod, welcher kein anderes Subject als den Messias dulden zu können schien und schon durch Vermittelung von Hos. 13, 14; Jes. 25, 8 auf diesen hingewiesen wurde a).

Zu dieser Classe könnte man auf Grund des N. T. noch Ps. 118 und 40 zu rechnen geneigt sein. Und Ps. 118 hat allerdings in der Siegesgewißheit über die Heiden (10ff.), in der Lebensgewißheit (17), in dem Hinweise auf den eingetretenen Tag Gottes

a) Bei diesen Liedern mag erwähnt werden, daß natürlich solche Psalmen, welche von der Herrschaft Gottes, von seinem Triumphe über die Heidenwelt, seinem Einzuge in Israel handeln, in einem gewissen Sinne messianisch sind. Denn da sie die Hoffnung des Heils und sein Herankommen von göttlicher Seite schildern, so sind sie sowohl an sich zu Schilderungen der Vollendungszeit geeignet, — als auch da, wo man in Christo den sich offenbarenden, weltschaffenden Gott, den in die Welt kommenden λόγος sieht, vermittelst einer kunstmäßigen Schriftanwendung direct auf ihn anzuwenden. Dahin gehört Ps. 68. 97. 102. Aber in unserem Sinne messianisch sind sie nicht. Ihre Anwendung gehört einer schulmäßigen, kunstvollen Schriftauslegung an, wie sie im Hebräer- und Epheser-Briefe sich zeigt, und setzt das Dogma vom λόγος voraus.

(24), in dem Segensgruß an Den, der kommt im Namen Gottes (26), eine solche Menge messianischer Momente, wozu noch die Verwandtschaft des V. 22 mit Jes. 28, 16 kommt, daß wir uns nicht bedenken würden, ihn dieser Kategorie zuzuzählen. Nur sein Gebrauch als Laubhüttenpsalm macht uns zweifelhaft, und die eigenthümlich mannichfaltige Art seiner Anwendung im N. T. ist wohl geeignet, diese Zweifel zu bestärken.

Bei Ps. 40 dagegen ist solche Anwendung mit ziemlicher Sicherheit zurückzuweisen. Zwar konnte der 8. Vers, wenn man das כָּתוּב עָלָי in γέγραπται περὶ ἐμοῦ umsetzte, vielleicht Veranlassung dazu sein. Aber dieser Grund ist an sich schwach und zweifelhaft. Und vor Allem ist, da den Psalm zu theilen kein Grund vorliegt a), die Erwähnung der Sünde und Schuld sicher ein Hinderniß gewesen, daß die Gemeine in seinem Gegenstande den Messias sah. Dagegen eignete sich der 8. Vers an sich sehr wohl, um im Hebräerbriefe dem in die Welt kommenden Messias als Motto seines Lebensberufes in den Mund gelegt zu werden.

So stehen als messianische da die Königspsalmen 2. 72. 110 (45) (21?), daneben Ps. 8. 16 (118). In ganz anderer Weise sind Ps. 18. 89, sowie 68. 97. 102 mit dem Messias in Zusammenhang gebracht. Ps. 40 kann kaum überhaupt in eigentlichen Zusammenhang mit ihm gestellt werden.

Es bleibt noch eine Kategorie übrig, welche allerdings besondere Schwierigkeiten bietet und einige Modificationen nöthig macht, die Leidenspsalmen. Auch hier bot die heilige Schrift neben den laut redenden Thatsachen der heiligen Geschichte eine sehr bekannte und gewiß in fast allen Kreisen Israels viel gebrauchte prophetische Stelle, welche als Hinweisung auf den Gedanken eines leidenden

---

a) Solche Theilung ist unstatthaft, weil 1) Ps. 70 schon durch seinen fragmentartigen Beginn sich als ein Stück aus einem größeren Liede zeigt; 2) die Zusammenstellung früherer Rettung und jetziger Noth durchaus nichts Ungewöhnliches in den Klagepsalmen ist; 3) das חֲסָדְךָ וַאֲמִתְּךָ aus V. 11 in 12, das עָצְמוּ מִ V. 6 in V. 13, das מִסְפָּר in עֲרֹאֵין מִסְפָּר, das אֶכְלָא V. 11 in תִכְלָא V. 12, das חָפֵץ V. 7. 9 in V. 15 widerklingt.

Messias angesehen werden kann, Jes. 52, 12 ff. a). Aber hier tritt gleich ein Umstand ein, der anders ist als bei den bisher berührten Stellen. So gewiß nämlich diese Stelle den tieferen Seelen in Israel weissagend war, so gewiß wird sie der große Haufen nicht so verstanden haben, da auch bei ihr ein anderes, enger geschichtliches Verständniß möglich ist. Und natürlich nur da, wo überhaupt der Gedanke eines leidenden Erlösers geläufig und geglaubt war, konnte man Leidenspsalmen als weissagende auffassen. Wo diese Vorbedingung fehlte, da war die Grundlage des ganzen von uns angegebenen Processes weggenommen. So haben gewiß den zweiten Sinn dieser Psalmen nicht die gesammten Glieder des theokratischen Israel, sondern nur einzelne tiefere Gemüther hervorgerufen; er wird mehr als ein Geheimniß der Gottseligen zu denken sein.

Wenn man aber diese Beschränkung voraussetzt, so folgt, daß auch bei Leidenspsalmen ein solcher zweiter Sinn entstehen mußte, mit nothwendiger Consequenz aus dem vorher Gesagten. T y p i s c h nun sind fast alle Leidenspsalme, nebst dem Buche Job; in ihnen allen spiegelt sich ein Leiden, welches nicht durch besondere eigene Schuld hervorgerufen, vielmehr den Wegen Gottes dienend, auf das Geheimniß des höchsten Leidens hinweist. Aber welche Leidenspsalme w e i s s a g e n d werden mußten, darüber können nur die angegebenen Momente entscheiden. Weissagend werden konnten nur solche Leidenspsalme, in welchen das L e i d e n d e s G e r e c h t e n a l s G r u n d l a g e d e s h ö c h s t e n S i e g e s, d e r H e i d e n b e k e h r u n g, d e r B e l e h r u n g a l l e r V ö l k e r, k u r z a l s E i n g a n g s t h o r i n m e s s i a n i s c h e H o f f n u n g e n u n d G e d a n k e n d a s t e h t.

Das ist nun vor Allem in Ps. 22 der Fall. Von dem 28. Verse an wird an das Leiden des Redenden und seine Rettung daraus die Hinwendung der Heiden zu Gott, das Kommen des allgemeinen Gottesreiches geknüpft. Wie eng dieser Zusammenhang nach dem grammatisch-historischen Sinne ist, kommt dabei nicht in Frage; jedenfalls liegt er vor. Ebenso wird Israels Jubel, die

---

a) Vgl. dazu meine „Rede über den Begriff des stellvertretenden Leidens in Rücksicht auf Jes. 52, 13 bis 53, 12.“ Basel 1864.

Freude und die Danklieder der Armen und Elenden mit dem Ausgange dieses Leidens zusammengestellt. Hier also mußte sich ebenfalls der Blick des Gläubigen auf das Leiden richten, welches das letzte und entscheidende sein sollte. Dazu kommt die unübertreffliche Tiefe, Schönheit und Reinheit dieses Liedes. So ward Ps. 22, ursprünglich eines geschichtlichen Frommen Klage und Bitte in der tiefsten Noth — der höher erleuchteten Gemeine Weissagungswort auf den leidenden Messias —, der eine große Weissagungspsalm auf das Leiden Christi. Gewiß aber hat Christus selbst hier den Blick seiner Jünger auf diesen Sinn gelenkt, hat ihnen gezeigt, daß Ps. 22 ebenso wie Ps. 2. 110 auf ihn deute und von ihm weissage.

Neben Ps. 22 hat nur noch Ps. 69 solche Elemente, da sich die Gedanken von Ps. 22 hier V. 31 ff., nur schwächer, wiederholen. Und auch dieses Lied konnte so messianisch werden, da die Erwähnung der Schuld V. 6 hier nicht hindern konnte, weil sie nach dem Zusammenhange offenbar ironisch gemeint ist, und aus V. 8 ihre Erklärung erhielt: Das ist des Sängers Thorheit und Schuld, daß er zu dem Israel gehört, welches an Gott hält.

In Ps. 41 dagegen würde nur das לְעוֹלָם des Schlusses einen Anlaß bieten können, — offenbar ein viel zu geringer Grund und mehr als aufgewogen durch die V. 5 deutlich hervortretende Erwähnung der Sündhaftigkeit des Sängers.

So bleiben Ps. 22 (69) und es ist an sich leicht erklärlich, daß die Apostel gelegentlich auch in das Gebiet verwandter Psalmen griffen (41. 109), wo es nur auf allgemeinere Anwendung ankam.

Man hat nun überhaupt leugnen wollen, daß irgend ein Psalm von der alttestamentlichen Gemeine auf den leidenden Christus bezogen sei. Es scheint uns das mit dem Zustande Israels zu Christi Zeit, mit Männern, wie Johannes, nicht wohl vereinbar, unwahrscheinlich schon, weil die nachchristliche jüdische Schriftauslegung schwerlich dann zu solcher Anwendung gekommen wäre, welche dem gekreuzigten Messias der Christen viel zu günstig erschien. Aber wäre es der Fall, so würde damit eine Aenderung unserer Behauptung nicht gegeben sein. Diese Psalme würden nach demselben Gesetze, mit demselben Rechte wie Ps. 2. 110 nach

Gottes Willen eine Weissagung auf den Erlöser geworden sein. Israels Stolz und fleischlicher Sinn würde dann sich gegen die Realisirung dieses zweiten Sinnes gesträubt, der Weissagung widerstrebt haben. Es würde dann der Herr selbst gewesen sein, der, diesen selbstgemachten Schleier hebend, der Weissagung ihr Recht und ihre Bedeutung gegeben hätte. Er hätte dann in diesem einzelnen Stücke das vollzogen, was sich mit Nothwendigkeit sonst in dem gläubigen Israel vollzogen hatte und auch hier hätte vollziehen müssen, wenn man der Macht des Schriftwortes sich willig gefügt hätte.

8) Fassen wir das Resultat zusammen:

Psalmen, welche nach ihrem Inhalte und nach den sonst gegebenen Bedingungen in der gläubigen Gemeine Israel Weissagungen auf den Messias werden mußten, dazu dienen sollten, als Schluß der prophetischen Weissagung sein Bild den Herzen der gläubigen Gemeine einzuprägen, erscheinen 1) die Königspsalmen 2. 72. 110 (45) (21?); 2) die Psalme vom Triumphe über Natur, Welt und Tod 8. 16 (118); 3) die Psalme, in welchen das Leiden des Gerechten als Grundlage des Triumphes des Reiches Gottes erscheint 22. 69 (41?). In weiterem Zusammenhange standen 68. 97. 102 (40.?), in noch andersartigem 18. 89.

Es bedarf keiner besonderen Ausführung, um die Consequenzen dieses Verhältnisses zu ziehen. Waren diese Lieder auch ihrem zweiten Sinne nach in dem Zusammenhange der göttlichen Offenbarung mit einbegriffen, mußten sie kraft ihres Inhaltes und durch Vermittelung der von Gott gesetzten Verhältnisse nach Gottes Willen das volle und letzte Bild des Zukünftigen hervorrufen, so wäre es nicht allein unrichtig, es wäre frevlerische Eitelkeit gewesen, wenn Christus und die Apostel, diesem zweiten Sinne sich entziehend, den Glauben Israels Lügen gestraft hätten a). Es war im Gegen-

a) Wir sind übrigens nicht der Meinung, daß sie dies eventuell gekonnt hätten. Sie standen selbstverständlich in demselben Kreise des Glaubens mit der andern gläubigen Gemeine. Weder die Gottheit des Herrn, noch die Inspiration der Apostel gibt Veranlassung zu glauben, daß dieselben irgend zu einer Aenderung der vorliegenden Auslegungsart des A. T. innerlich berufen gewesen sein sollten.

theile nothwendig und Pflicht für sie, das Bild des Zukünftigen auch wie es hier durch das Schriftwort hervorgerufen war, anzuerkennen. Es war Pflicht für Christum, auch hier dem Bilde gerecht zu werden, welches die Schrift von ihm hatte hervorrufen müssen. Ja wo dieses Bild durch den fleischlichen Sinn des Volkes nicht unverkümmert und völlig sich entwickelt hatte, da war es die Aufgabe der neuen Gemeine, nach des Herrn Anleitung (Luk. 24, 27. 32) die Schrift völlig zu verstehen [a]).

Es liegt nun auf der Hand, daß die Psalmen, welche das N. T. als weissagende gebraucht, mit denen zusammentreffen, welche in unserem Sinne messianisch geworden sein müssen. Ja auch da, wo die Exegese der Apostel, in künstlicherer, schulmäßiger Weise die Psalmen anwendet, wie vor Allem im Hebräerbriefe, sind es die Goldadern messianischen Gehaltes, welche auch hier, wenn auch in weiterem Sinne, der Blick der neutestamentlichen Schriftsteller zu finden weiß [b]).

Dagegen erklären sich uns, aus der allgemeinen Ansicht, der damaligen Form zu schließen, oder speciell aus bestimmter Schulrichtung, die Formen, in welchen die neutestamentlichen Schriftsteller diesen messianischen Inhalt flüssig machen. Sie lieben es, in dem Bilde Christi die einzelnen kleinen Züge zu betonen, in welchen sich auch einzelne Züge des Bildes in den Leidenspsalmen wiederspiegeln. Sie färben ihre Schilderungen mit den Ausdrücken der Psalmen. In dies Gebiet gehört es, wenn eine Beweisführung auf die davidische Abfassung von Ps. 16. 110 gebaut wird, wenn Ps. 68 nach ungenauer Uebersetzung die Citate des Hebräerbriefes nach den LXX wiederkehren, wenn letzterer die zeitlichen und räumlichen Unterschiede des Schriftworts zur Seite läßt, aus ihm wie aus einer Einheit gleichartig nimmt. Alle solche Formen sind, wie Styl, Sprache, Syllogismen bei den Einzelnen nach Individualität und

a) Wie umgekehrt, wo durch fleischlichen Sinn des Volkes unberechtigter Schriftgebrauch eingetreten war, Christus sich auch durch die Schrift als reinigend den Ansichten Israels gegenüberstellt, z. B. in der Sabbathsfrage.

b) Beiläufig sei hier bemerkt, daß auch manche prophetische Stellen, wie vorzüglich Jes. 7; Hos. 11 durch denselben Proceß messianisch geworden sind. Doch können wir das hier nur einfach andeuten.

Erziehung verschieden. Wer an sie den Anspruch gleichmäßiger Mustergültigkeit stellen wollte, der müßte zuvor auch beweisen, daß bei Paulus nie der logische Satzbau unterbrochen ist, daß in den Resten altapostolischer Tradition in den Evangelien sich kein hebraisirender Sprachcharakter, daß unter den Evangelisten sich keinerlei Differenzen finden.

So glauben wir unsere Auffassung von einem doppelten Schriftsinne nach allen Seiten begründet zu haben. Die Citate der neutestamentlichen Schriftsteller, wo sie nicht besonders ausgebildeter Schule entstammen, treffen in Uebereinstimmung mit der frommen Gemeine Israel solche Psalmen, welche ihrem grammatisch-historischen Sinne nach freilich ein einzelnes Object betrafen, aber in dem Herzen des gläubigen und seines Gottes Offenbarung verstehenden Israel einen zweiten Sinn gewonnen haben, den einer Weissagung auf den Messias. Dieser zweite Schriftsinn ist ein wesentliches und in der göttlichen Offenbarung mitbeschlossenes Moment der Vorbereitung auf Christus, der Widerklang prophetischer Weissagung im Herzen der Gemeine; somit Schluß und Krone der alttestamentlichen Weissagung auf Christus. Christus und die Apostel also waren nicht blos berechtigt, sondern auch verpflichtet, das Bild des Messias, den auf ihn lautenden Befehl Gottes, auch hier zu erkennen und sich ihm zu beugen. Es mußte Alles erfüllt werden, was über ihn geschrieben war im Gesetz und den Propheten und den Psalmen (Luk. 24, 44).

2.

Das Charakterbild Jesu von D. Schenkel[a])

unter

dogmatischen Gesichtspunkten betrachtet

von

Prof. Lic. **Kähler** in Bonn[b]).

Indem wir es unternehmen, der Aufforderung der Redaction entsprechend, das oben genannte Werk von dogmatischen Gesichtspunkten aus zu beleuchten, machen wir uns mit Freuden die treffliche Kritik desselben, welche Herr D. Weiß, von andern nächstliegenden Gesichtspunkten ausgehend, in dieser Zeitschrift veröffentlicht hat, als Grundlage unserer Beurtheilung zu eigen. Jener soll sich also die unsrige gewissermaßen als Ergänzung anschließen. Damit sind denn unseren Erörterungen sehr bestimmte Grenzen gezogen, und wir ziehen solche auch noch nach der andern Seite der kirchenrechtlichen Verhandlungen, welche sich natürlich besonders an die dogmatisch wichtigen Ergebnisse des Buches angeschlossen haben. Wir werden versuchen, uns getreu an eine wissenschaftliche Erörterung der einschlagenden Punkte zu halten, uns auch aller persönlichen Unterstellungen gänzlich zu entschlagen. Aber das beanspruchen wir als unser Recht, das Buch selbst strenge beim Worte zu nehmen. Es sind seitdem viel Verhandlungen gepflogen und von dem Verf. und seinen Freunden Vertheidigungen und Erläuterungen gegeben worden. Sie beanspruchen, daß man die Schrift allein nach dem von ihnen beliebten

---

a) Wir citiren durchweg die dritte Auflage.

b) Diese Abhandlung war schon vor dem Erscheinen des 5. Heftes der Allg. kirchl. Zeitschrift (J. 1865) und der neuesten Schrift Dr. Schenkel's: „Die protestant. Freiheit u. s. w.“ in den Händen der Redaction. Eine nochmalige Umarbeitung derselben erschien durch diese Veröffentlichungen nicht erfordert.
Die Redaction.

Maßstabe messe und ihre Interpretation als legitime anerkenne. Das kann ohne Weiteres unmöglich zugestanden werden. Eine Schrift, welche das Allerheiligste des Christenglaubens behandelt und immer von Neuem ohne Veränderung hinausgeschickt wird, muß in jedem Worte vom Verf. gewogen sein und vom Recensenten gewogen werden. Ihr hat die Opposition bisher gegolten, wie ja nothwendigerweise auch sie selbst in ihrer Eigenthümlichkeit und — sei es auch — Mißverständlichkeit das Wirksame sein wird. Wo uns mithin die Erläuterung nicht klar im Texte angelegt erscheint, erlauben wir uns, dieselbe nicht zu berücksichtigen.

Wie aber kommen wir dazu, an dieses Werk einen dogmatischen Maßstab zu legen? Hat nicht der Verf. denselben für seine „rein geschichtlich gehaltene" Arbeit ausdrücklich abgelehnt und auf seine Dogmatik verwiesen? a) Hat nicht Herr D. Holtzmann darin den Ruhm des Werkes gesehen, daß in ihm die nothwendige Scheidung des dogmatischen und des geschichtlichen Gebietes durchgeführt sei? b). Wir wagen es trotzdem, weil diese Behauptung uns ein Irrthum und eine Unrichtigkeit dünkt, — ein Irrthum, weil solche völlige Scheidung nicht möglich, eine Unrichtigkeit, weil sie nicht wirklich vollzogen ist.

Das innige Verhältniß der Dogmatik und der heiligen Geschichte liegt zu sehr auf der Hand, als daß der Verf., welcher dem geschichtlichen, urkundlichen Thatbestand mit Recht so entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung seiner Christologie eingeräumt hat c), es leugnen könnte. Dies Verhältniß könnte nun selbst dann kaum

---

a) Allg. kirchl. Zeitschr. 1864, 8. Heft, S. 530 ff.

b) Ebd., S. 539; in dem Vortrage auf der Durlacher Conferenz.

c) Christl. Dogm. v. Standpunkte d. Gewissens, II, Lehrstück 13 u. 14. Vgl. bes. die Polemik gegen Schleiermacher, S. 718 f., und die Benützung des Selbstzeugnisses Jesu. — Auffallend muß es sein, daß der Dogmatiker in jetzt als sagenhaft verworfenen Aeußerungen noch ein an sich brauchbares Zeugniß findet, S. 746. Das Zeugniß der apostolischen Gemeinde von Jesu Sündlosigkeit wird, meinen wir, sein großes Gewicht verlieren, wenn dieselbe irrig den messianischen Wunder-Glanz um Jesu Bild wob; könnte sie ihn nicht auch sittlich idealisirt haben? Damit wollen wir übrigens nicht den sehr geschickten Beweis für dieselbe, wie ihn die Dogm., S. 744 f., aus Thatsachen führt, entwerthen.

das reiner Abhängigkeit von Seiten der Dogmatik sein, wenn es eine durchaus voraussetzungslose Kritik gäbe, welche aus den uns vorliegenden Quellen mit unwiderleglicher Gewißheit den Thatbestand der „geschichtlichen Thatsache ohne Gleichen", welche Christus heißt, herauszuschälen vermöchte. Thatsächlich ist eine solche Kritik nicht vorhanden, am wenigsten, wie Herr D. Weiß (neben manchem anderen Recensenten) schlagend gezeigt hat, in der vorliegenden Schrift geübt. Alle Darstellungen des Lebens Jesu gehen mit bestimmten theologischen und zwar nicht nur formal-kritischen Grundsätzen an die künstlerische Arbeit. Und das ist unvermeidlich, wenn ein geschichtliches Bild gegeben werden soll. Wäre es nur um eine äußere Aneinanderreihung dessen, was Jesu widerfuhr, was er äußerlich that und sprach, zu thun, dann wäre eine Objectivität denkbar, sobald an die Berichte keine inhaltliche Kritik gebracht wird. Wie entscheidend aber wird bei freierer Behandlung, um einen Punkt herauszuheben, die Theologie und Kosmologie für die Behandlung der Wunder! Hat in ihrer Darstellung von D. Paulus bis Renan die reine Quellenkritik entschieden, oder ist das vorgefaßte Urtheil über sie wesentliche Instanz dieser geworden? Vollends, wo es sich um ein Charakterbild Jesu handelt, wo gezeigt werden soll: „wie Jesus das geworden, was er gewesen, was er gewollt, gedacht, erstrebt und in welcher besonderen Weise; worin die bestimmte Eigenthümlichkeit seines Lebens und Strebens, seiner Person und seines Werkes sich ausgeprägt" a), da tritt dem Darsteller etwas entgegen, wobei die dogmatischen Anschauungen alsobald mit hineingezogen werden. Der geschichtliche Christus ist eben Der, welcher den neuen schöpferischen Anfang in der Weltgeschichte bildet, und das kommt ihm zu kraft „des göttlich-geheimnißvollen Factors in Wesen und Leben" b). Wer darf es unternehmen sein Werden zu dem, was er war, zu schildern, ohne diesen entscheidenden Factor mit in Rechnung zu bringen? Gehört er unauflöslich zum Wesen Jesu, so muß eine „absichtlich einseitige" Schilderung des Charakters mit Zurückstellung

---

a) Char., S. 10.
b) Char., S. 122. Zeitschr., 8. Hft. S. 531.

der „Gott zugewandten Seite" [a]) entweder unvollständig oder eine Carricatur werden; hat der Verf. trotzdem sich bemüht, ein abgerundetes Bild zu geben, in welchem die klaren Spuren der Wirksamkeit jenes Factors fehlen, so hat er selbst es sich zuzuschreiben, wenn man diesen Jesus für seinen ganzen Christus nahm und ihm vorwarf, ihn zum bloßen Menschen gemacht zu haben [b]). Wenn nun — wovon weiter unten — unsere Quellen uns in das innere Werden Jesu nicht hineinschauen lassen, so wird auch der Theil der Charakteristik, ohne den sie, nicht etwa nur ein noch nicht vollkommener Versuch, sondern ein Torso bleiben muß, der Theil, welcher die gottzugewandte Seite in Rechnung zieht, irgendwie von

---

a) Zeitschr., 8. Hft., S. 526.

b) Wir werden von dem Verf. selbst (Zeitschr., 8. Hft., S. 526f.) und seinem Vertreter (Zeitschr., 10. Hft., S. 700f.) immer darauf hingewiesen, das Buch sei nur ein Charakterbild und weder ein Leben Jesu noch eine Darstellung der ganzen Person, viel weniger des Werkes Jesu. Aber so hat man die oben citirten Worte kaum verstehen können. Auch ist schwer vorstellbar, was denn noch für Stoff für ein Leben Jesu übrig bleiben soll, wenn doch sein ganzes öffentliches Leben nach seinem inneren und äußeren Pragmatismus verfolgt wird. Doch es sollte wenigstens im Charakterbilde allein „die sittliche und deshalb menschliche Seite der Lebenserscheinung des Herrn" geschildert werden. Ist denn aber der Charakter nicht die durch sittliche Arbeit unter geschichtlichen Einflüssen gewordene Ausprägung des Wesens? Kann doch Niemand Goethe's Charakter genügend schildern — wenn's eben mehr als ein unlebendiger Schattenriß sein soll —, wenn er ihn nicht als das dichterische Genie und als den Sohn seiner Zeit faßt. Und Jesu Charakter sollte geschildert werden können, wenn man die metaphysische, Gott zugekehrte Seite seines Wesens und Lebens in den Hintergrund stellt, statt sie bestimmt und klar in's Auge zu fassen! Wenn nun gar gesagt wird, das Charakterbild verhalte sich zum Leben Jesu ungefähr wie die Ethik zur Dogmatik, so ist das vollends unzutreffend. Also das Leben Jesu soll die metaphysische Seite voller berücksichtigen, während doch sicherlich in den Tiefen der Charakterentwickelung — und auf die ist es ja vornehmlich abgesehen — jenes Gottzugewandte entscheidender wirksam sein muß, als in der äußeren Lebensgestaltung. Und ruht denn die christliche Ethik nicht auf der Voraussetzung der Wiedergeburt? hat sie nicht die immanente Wirkung des heil. Geistes darzustellen? Wie darf sich die Darstellung ihres Ideals, ihres lebendigen Gesetzes der Rücksicht auf den übermenschlichen Factor der persönlichen Entwickelung Jesu entschlagen?

der christologischen Grundanschauung bestimmt werden; das ist unvermeidlich und bei wirklicher Charakteristik auch immer geschehen. Jenes „Geheimnißvolle", welches Christus im Unterschiede von seinem rationalistischen Schattenriß nach des Verf. treffender Bemerkung zum Gegenstande des Glaubens macht, fordert eben ein theologisch-dogmatisches Verständniß. Erwartet der Verf. (Char., S. 9) von dem Charakterbilde einen entscheidenden Einfluß auf den öffentlichen Glauben der Kirche, so muß ihm dasselbe doch den Gegenstand des Glaubens darbieten; dessen Darstellung aber ist undenkbar — zum mindesten gesagt — ohne Einwirkung der schon vorhandenen Ansicht über das Problem des Gottmenschen. So stehen denn die Voraussetzungen der Charakteristik vor dogmatischem Forum und — so lange keine infallible Kritik in Uebung steht — nothwendig auch die dadurch mitbedingten Hauptergebnisse.

Weit entfernt nun, daß in dem vorliegenden Werke diese Scheidung besonders streng durchgeführt wäre! Das Princip der darin gebotenen Schilderung ist der Satz von der rein menschlichen Entwickelung Jesu, und zwar so gefaßt, daß in seinem öffentlichen Leben — und dies kennen wir nach dem Verf. allein —, die Entwickelung seines Gottesbewußtseins a), seines messianischen Bewußtseins, seiner Einsicht in die Bedeutung der Theokratie nachweisbar fortgeschritten sein muß; daß er, von den Ereignissen überholt, erst allmählich, und bis zu seinem Tode nie sicher, seine Stellung und sein Geschick erkannt haben darf b). Man unterscheide hievon wohl die unzweifelhaft berechtigte Forderung, daß Jesus als Mensch überhaupt eine sittliche Entwickelung durchgemacht habe. Ein Anderes als dieser dogmatische Satz ist die geschichtliche Nachweisbarkeit einer solchen Entwickelung in concreto und die scharfe Bestimmung des Umfanges und der Art derselben. Jenes Princip ist ein ungeheures dogmatisches Postulat. Es setzt die Menschheit Jesu ohne Weiteres auf das Niveau der empirischen Menschheit und leugnet im Voraus,

a) Char., S. 120. Es hatte sich ein neues Gottesbewußtsein in ihm ausgebildet, und zwar war ihm das Verständniß Gottes als des Vaters aller Menschen jetzt aufgegangen, d. h. am Schluß der galiläischen Wirksamkeit. Vgl. S. 273.

b) Char., S. 67. 44. 101. 207.

daß der „metaphysische“ Factor einen wesentlich modificirenden Einfluß auf die innere Gestaltung des sittlichen Lebens Jesu gehabt habe, durch welchen es uns zum guten Theil unvorstellbar, weil wesentlich andersartig als das unsere, werden könnte. Es ist nicht geschichtlich erweislich, daß derselbe allein in der Unsündlichkeit sich ausgewirkt hat — und allein schon diese, wie erhebt sie das Innere Jesu über das Vermögen unserer Vorstellung! Mit Recht hat Weiß[a]) gegen Weizsäcker darauf aufmerksam gemacht, daß es nicht durchführbar sei, das Selbstbewußtsein Christi uns geschichtlich zu vergegenwärtigen. Und ist das — besonders nach dem Verf. — nicht der Kernpunkt für das Verständniß der Charakterentwickelung? Es ist das aber nicht durchführbar, weil kein Mensch die Tiefen dieses Selbstbewußtseins ermessen und mithin auch nicht darstellen, wenn auch vielleicht annähernd in seinen Grundelementen dogmatisch zerlegen kann; es ist nicht durchführbar, weil unsere Quellen nicht ausreichen. „Diesen geschichtlich-bestimmten Aussagen das Geheimniß des Selbstbewußtseins Jesu ablauschen zu wollen, ist eine gewagte, schwerlich befriedigend zu lösende Aufgabe, weil wir nirgends ein Wort Christi haben, bei dem man daran denken könnte, daß es den ganzen Umfang seines Selbstbewußtseins rein an sich zu enthüllen bezweckte.“ [b]) Abgesehen von der Unsicherheit der chronologischen Anhaltepunkte, namentlich wenn man den vierten Zeugen nicht willkürlich stumm macht, — wie sollen die unreifen Jünger im Stande gewesen sein, den sie unendlich überragenden Meister in seinem Werden zu verstehen und uns zu zeichnen? Oder wo liegt der Beweis klar zur Hand, daß seine Aussagen nicht pädagogisch berechnete und bemessene, sondern Zeugnisse seiner eigenen Entwickelung waren? Der Unbefangene wird eingestehen: man sucht die Knotenpunkte, weil ihr Vorhandensein im Voraus feststeht, nicht weil die Urkunden dazu drängen. Auch die drei ersten Evangelien schildern, soweit sie mit schriftstellerischem Bewußtsein ihren Stoff gestalten, den von seinem Auftreten an in sich Klaren, Fertigen.

Mit welcher Gewaltsamkeit, welcher kritischen und historischen

a) Der Joh. Lehrbegriff, S. 238.
b) Weiß a. a. O.

Unwissenschaftlichkeit die theologische Voraussetzung des Verf. in die Quellen hineingezwängt ist, wie völlig der souveräne individuelle Geschmack herrscht, dafür berufen wir uns auf unsern Vorgänger. Eine solche Arbeit hat am wenigsten das Recht, sich hinter den Schild geschichtlich-kritischer Objectivität zu flüchten, wenn sie dogmatisch in Anspruch genommen wird. Und uns will bedünken, ein Zeugniß dafür, daß der Verf. sich des entscheidenden Gewichtes seiner Christologie für sein Charakterbild bewußt war, tritt in dem dogmatisch-kritischen Prolog zu Tage, welchen er seinem kritischen Evangelium vorgesetzt hat. Wenn man z. B. die Beurtheilung der Schleiermacher'schen Christologie (NB. vor dem Erscheinen von Schleiermacher's Leben Jesu niedergeschrieben!) betrachtet, wer kann sich verhehlen, daß der Verf. sich rüstet, deren Mängel zu verbessern eben in seinem geschichtlichen Charakterbilde? Wo bleibt die scharfe Scheidung beider Gebiete! Es ist naiv genug, das dogmatische Urtheil über ein Werk zurückzuweisen, in welchem von vornherein in der wegwerfendsten Weise über die gesammte kirchliche Christologie der Stab gebrochen, ja dieselbe in das Gebiet des Heidnischen verwiesen wird. Wir erinnern daran, daß der Verf. die imponirende Geistesarbeit, deren freilich nicht genügende Resultate die Versuche mit der κρύψις und κένωσις bilden, „nicht nur leere und gedankenlose Ausflüchte, sondern auch eine Herabwürdigung der Würde und Herrlichkeit Gottes“ nennt (S. 3); daß er jene Versenkung in das beseligende Geheimniß der realen Menschwerdung Gottes als ein „Zurücksinken auf die heidnischen Vorstellungen von Gott“ ansieht, und die Berufung auf das „undurchdringliche Geheimniß, welches über dem Personleben Christi ruht“ als ganz werthlos für die Wissenschaft betrachtet (S. 2). Welchen Werth hat dann seine Schilderung, die auch einen geheimnißvollen wesentlichen Factor im Leben Jesu anerkennt? Soll nicht auch für die Dogmatik auf diesem Gebiete immer ein „unbegriffener Rest zurückbleiben“ (S. 9)? Wie soll denn für die Denkthätigkeit in der Dogmatik das „als solches unbegreifliche Ewige und Göttliche“ (S. 3) plötzlich, wo es in Jesu sich offenbart (d. h. nach dem Verf. unmittelbar wirksam und nicht als begriffenes sich mittheilt) durchaus begreiflich werden? Uns scheint, der Verf. hätte bei diesen

prächtig klingenden Vernichtungsurtheilen **seiner** Christologie gedenken sollen, welche doch das Problem der Jahrtausende auch nicht für den Begriff schlechthin flüssig macht. Trotz aller — an sich anerkennenswerther — Versuche, die Gottheit Christi von seinen Voraussetzungen aus verständlich und gewiß zu machen, wird er uns schwerlich überreden können, daß bei seinem starr metaphysischen Gottesbegriffe in der Gottheit, welche er einer Person beilegt, die **als solche**, als Person, ewig **Creatur bleibt**[a]), eine reale Menschwerdung Gottes vorliegt. Daß er es redlich wollte, unterfangen wir uns nicht zu leugnen; daß es ihm gelungen, daß es bei seinen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen überhaupt gelingen könne, desto entschiedener.

Gerade wer sich von dem Verf. in seine Dogmatik hineinweisen läßt, wird nicht umhin können, ihm das Recht zu so maßloser Verachtung der älteren Theologie abzusprechen. Und es bleibt dabei: wenn in einem Buche, welches in nicht mehr zu vertuschenden Aeußerungen (Char., S. III. V. VI., 10) und in seiner ganzen Haltung seine Bestimmung auch für nicht theologisch Gebildete darthut, die theologische Arbeit der nach dem Verf. von dem Geiste des erhöheten Christus durchwalteten Gemeinde, als gänzlich verkehrt, unterschiedslos verworfen, wenn gerade ihre centralste Leistung, die, wie der Verf. selbst anerkennt, „in ihrer Wirkung auf das kirchliche Leben nicht hoch genug angeschlagen werden kann“ (Char., S. 3), vor nicht Urtheilsfähigen an den Pranger gestellt wird, so kann das nicht ernst genug gerügt werden. Ein weiteres Eingehen auf diesen Prolog, welcher in der von den Reden des Protestantenvereins und den schriftlichen Aeußerungen seiner Organe uns bereits zur Genüge bekannten Weise die seinen Vertretern geläufigen Grund-

a) Dogm., Bd. II, S. 778. — Der Verf. würde gewiß mit Entrüstung antworten, daß er gerade einen ethischen Gottesbegriff vertrete. Indeß es geht ihm da ganz ebenso; es gelingt ihm nicht, ihn heraus zu arbeiten. Die (u. a. noch neuerlich in **Hollenberg**'s Scholien scharf aufgewiesene) Unsicherheit seiner dogmatischen Begriffe gestattet ihm Manches zu intendiren und zu behaupten, ohne es zu leisten. Dieser Umstand sollte ihn milder und anerkennender gegen die dogmatischen Tendenzen seiner größeren Vorgänger machen.

gedanken und Grundunwahrheiten über das Verhältniß von Theologie und Culturentwickelung, verquickt mit Halbwahrheiten geschichtlicher Apperçüs, apodiktisch hinausschleudert, bleibe uns erspart.

Beim Uebergange zur dogmatischen Einzelprüfung bedarf es einer genaueren Bestimmung dessen, was wir in Anspruch zu nehmen ein Recht haben. Unzweifelhaft dürfen wir von einer geschichtlichen Schilderung keine Darlegung der Soterologie erwarten; noch weniger der Lehre von Gott, seiner Offenbarung 2c. Was aber der Prüfung untersteht, das ist dies: ob die Schilderung sich mit wesentlichen Sätzen dieser dogmatischen Stücke durch die nothwendigen Folgerungen etwa in Widerspruch verwickelt. Die theologisch-geschichtliche Darstellung muß uns die allein dogmatisch bestimmbaren Factoren in ihrer ungetrübten Wahrheit wirksam zeigen; die Aussagen über Jesu Sein und Thun mögen vielleicht nicht Alles umspannen können, was wir dogmatisch zu setzen haben, aber sie dürfen nicht einen anderen, einen die dogmatische Wahrheit ausschließenden Inhalt gewinnen. Dürfen wir doch nicht vergessen, daß Jesu Worte die höchste kanonische Dignität auch für die Dogmatik haben. Natürlich verstehen wir hier unter dem dogmatischen Gehalt nicht willkürlich, ohne Schrift- und Glaubensgrund aufgestellte Theorien, sondern die eben aus jenen Quellen entwickelte und der Kirche aller Zeiten wesentliche analogia fidei. Dieselbe aber ruht nicht auf einer individuellen und sehr anfechtbaren Auffassung der — vom Verf. überdem apostolischer Auctorität völlig entkleideten — Evangelien, sondern auf dem consensus scripturae, wie er sich der Kirche in ihrem Leben und wissenschaftlichen Denken in fundamentaler Einheit herausgestellt hat. Auf diese uns stützend, fordern wir, daß Jesus in seinem Charakterbilde kein Anderer sei und nichts Anderes leiste oder zu leisten verspreche, als in dem Glauben der Kirche von Christo geglaubt wird a). — Man hat der Schrift die Leugnung der Gottheit Christi vorgeworfen. Diese Ausstellung hat der Verf. gewiß der eifrigen Polemik zuzuschreiben, mit der er die kirchliche Lehre nicht nur im Prologe, sondern auch

a) Daß wir diese Sätze nicht in dem Sinne einer stabilen Orthodoxie fassen, welche termini und Formeln preßt, wird die folgende Erörterung zeigen.

im Texte angegriffen hat, wenn er z. B. (S. 122) sagt: „er konnte so reden als ein göttlich ausgerüsteter und beauftragter Mensch, aber — nicht als Gott“ —, ohne doch unmißverständlich ein Anderes an die Stelle zu setzen. Wollte er dies nicht, so hätte er sich besser auch der Antithese enthalten. Ein billiges Urtheil ist darum erschwert, weil sich eine Reihe volltönender Rhapsodien über Jesu persönliche Würde, seine Bedeutung und Leistung für die Welt finden, daneben aber Aussagen, welche zweifelhaft machen müssen, ob das thatsächlich Geschilderte dazu Grund gebe. Ja, die meisten Leser werden sich der Empfindung nicht erwehren können, die vertraute biblische und kirchliche Sprache sei in einem Verstande gebraucht, welcher die Unterlegung des Vollsinnes nicht erlaube. Wenn in jenen Stellen, von denen der Verf. selbst (Zeitschr., 8. Hft., S. 531) eine Blüthenlese gesammelt hat, mehrfach unter einer rhetorischen Häufung von Kraftworten uns das Ewige, Schöpferische, Göttliche begegnen, so sind diese Ausdrücke wohl kaum im streng dogmatischen Sinne zu fassen. Um nun zu prüfen, wie weit solche Aeußerungen genügen können, werden wir als Maßstab das anlegen, was sich als Minimum des Inhaltes der Lehre von der Gottheit Christi feststellen läßt, wo man von der Frage nach der Präexistenz und dogmatischen Formeln absieht und es zunächst allein mit dem irdischen Leben desselben zu thun hat; es scheint uns einmal, daß er zu Gott nicht nur kraft einer von demselben erfahrenen Einwirkung in innigem Verhältniß stand, sondern kraft des herrschenden Factors seines Personlebens Wesensgemeinschaft mit ihm hatte; sodann, daß er sich von allen Menschen nicht nur gradweise, sondern wesentlich unterschied. Daß nun dem Verf. die Gottheit Christi nicht dies sei, ist wohl unleugbar. Er hat (a. a. O.) erklärt, sie sei ein rein sittlicher, nicht ein metaphysischer Begriff. Die nähere Erläuterung zeigt, daß es sich um das activ Sittliche handele (man denke an die Vergleichung mit der Ethik); daher ist die Gottheit nicht ein dem Menschen Mitgegebenes, sondern von ihm Erworbenes. Dies stimmt gewiß am wenigsten mit dem antipaganistischen Denken des Verf., wenn nicht der Ausdruck sehr katachrestisch für höchstmögliche Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer stehen soll. Gott — sensu praedi-

cativo — kann Niemand werden, auch nicht durch sittliche Entwickelung, dessen Leben nicht ein wesentlich-göttliches Princip hat. Darum wird auch Herrn D. Schenkel's Christus nicht Gott. Die Jünger erkennen zwar (Char., S. 232) seinen Charakter als „wesentlich göttlichen"; aber da ja der Charakter nur „die sittliche und darum menschliche Lebenserscheinung" (Zeitschr., Hft. 8, S. 526) ist, so kann mit dem „wesentlich" nicht Ernst gemacht werden; denn ein Mensch kann göttlich, d. h. von Gott ausgerüstet und beauftragt (Char., S. 122), aber nicht wesentlich Gott gleich oder auch verwandt sein. Einstimmend lehrt denn auch die Dogmatik, daß Christus als Person — und was bliebe dem Verf., der nur einen persönlichen Geist und einen sinnlichen Organismus als Bestandtheile des Menschen kennt, noch übrig — selbst in der Erhöhung ein Theil der creatürlichen Welt bleibt, freilich der centrale, aber immer der creatürliche „Ueberwinder der Creatürlichkeit" a). Ihn mit den Aposteln und der Kirche anzubeten, wäre denn freilich Heidenthum, und davon schweigt darum die Dogmatik. — Diese sittliche Gottheit deutet aber (Zeitschr., Hft. 8, S. 531) zurück auf einen Wesens- und Lebenszusammenhang mit der Gottheit, und in diesem Punkte hätten wir denn vielleicht das, was nach gemeiner Lehre nicht die Voraussetzung, sondern das Wesen der Gottheit, das Sein Gottes in Christo ist. Auf Grund davon wird Jesus „göttliche Autorität" besitzen und Gegenstand des Glaubens werden, welcher sich nicht „auf natürliche Dinge" im Gegensatze zu „Gott selbst", also auch nicht auf einen sittlichen Charakter beziehen kann (a. a. O., S. 531. 532). Allerdings finden wir hier das Schwanken in den Aussagen, welches uns bei dem Verf. so oft vor Augen tritt; „es war nicht seine Person, welche er als den höchsten und letzten Gegenstand des . . . Glaubens aufstellte", sondern dieser ist die Hingabe an die Geistesschöpfung von oben (Char., S. 43); weiter ist der Messiasglaube des Petrus die Erhebung zur „wahrhaft-idealen, geistig-freien, sittlich-reinen Auffassung des Gottesreiches" (Char., S. 100), und wenn endlich doch von dem Glauben

a) Dogm., Bd. II, S. 778. 782; daher auch nach dem Verf. Rothe irrt, wenn er den wahren Menschen schlechthin oder wahren Gott werden läßt (S. 722).

an seine Person die Rede ist (Char., S. 111f.), so wird wenigstens jede damit gegebene bestimmte Ansicht von ihm ausgeschlossen; er soll aber doch als der „Gesandte Gottes im höchsten Sinne“ anerkannt werden, nur nahm er für seine Person keine Verherrlichung in Anspruch, wollte nicht die Stellung des Hauptes einnehmen, sondern „stellte sich anspruchslos in die Mitte der Gemeinde, mit derselben zur Theilnahme am Höchsten und Heiligsten auf's Innigste verbunden“ a). Da wir uns dem gegenüber nicht auf die, natürlich als ungeschichtlich verworfenen Stellen der Evangelien (Matth. 23, 8. 10; Joh. 13, 13) — der abergläubigen Apostel zu geschweigen! — berufen dürfen, fragen wir nur, wie solchen Worten gegenüber die „Stellung als Mittler zwischen der Gottheit und der Menschheit“ (Char., S. 120) festgehalten werden und wie dieser Person der Glaube um ihrer „göttlichen Autorität“ willen gebühren kann.

Wie aber steht es nun mit diesem geheimnißvollen metaphysischen Factor und seinem Verhältniß zu der Entwickelung Jesu? Es scheint: seinen Einfluß klar und bestimmt nachzuweisen, wäre der Weg gewesen, diese Person als im vollen Sinne „ungewöhnliche einzige“ oder „unvergleichliche einzige“ (Zeitschr., Hft. 8, S. 533; Char., S. 169) zu kennzeichnen. Dies Charakterbild, welches gerade das Werden des Bewußtseins Jesu schildert, müßte doch dessen Wirkung auf dies Bewußtsein darstellen, wenn dasselbe aus den Evangelien so deutlich erkennbar und so durchsichtig ist. Hier scheint uns ein Rückblick auf die Christologie der Dogmatik von Interesse. Dort finden wir ja jenen Lebens- und Wesenszusammenhang in seiner Bedeutung sowohl für die Personbeschaffenheit als für die zeitgeschichtliche Entwickelung des Personlebens Christi erörtert.

Bestimmt lehnt der Verf. die alte Lehre ab, daß der Logos der personbildende Factor in Jesu gewesen sei (S. 701, oder die Fleischwerdung der Logospersönlichkeit S. 736, die Präexistenz im kirchlichen Sinne S. 710), daß er sich seiner persönlichen

---

a) Freilich (Char., S. 178) fühlt er sich als das Haupt des neuen Israel.

Wesensbestimmtheit nach wirklich von den übrigen Menschen unterschied; dieser Unterschied ist vielmehr nur der individuell-specifische als des geistigen Mittelpunktes der Menschheit (S. 724 f.). Als diese „Sonne unter den Sternen" hat er in seiner wahren Menschheit auch seine wahre Gottheit (S. 726 f.), und zwar dergestalt, daß in ihm „das ewige innergöttliche Selbstbewußtsein von der Welt" sich selbst verwirklichte, indem es „innerweltliches, menschheitliches Selbstbewußtsein, eine menschliche Persönlichkeit ward", (S. 692), dies so, daß Christus „nicht ein gewöhnlicher im Verlaufe der Zeit aus nichts geschaffener Mensch" war (S. 716), sondern Der, in welchem „das Göttliche menschlich geworden ist" (S. 704); als der ewig von Gott hiezu Verordnete „repräsentirt er den weltschöpferischen und weltregierenden Gedanken Gottes" (S. 717), denn, was er in seinem Selbstbewußtsein der Welt reell offenbart, das ist er der Welt gegenüber ideal von Ewigkeit her im Selbstbewußtsein des Vaters gewesen"; daher weiß er, daß seine „Einzigartigkeit" auf „einer ewigen Persongemeinschaft mit dem Vater" ruht. „Er weiß sich als Den, welchen Gott von Ewigkeit her zum Menschensohne, zur vollkommenen persönlichen Selbstoffenbarung der Idee der Menschheit ausersehen und ewig persönlich gewußt hat. Dieses Bewußtsein der ewigen Vorhersehung . . . ist darum auch nicht ein blos zeitliches, wie es die Menschen im Verhältniß zur Welt in sich tragen, sondern ein vorzeitliches und überweltliches, wie es nur Der in sich tragen kann, in welchem das ewige Verhältniß Gottes zur Welt zeitgeschichtlich vollkommen sich verwirklicht hat" (S. 709. 710). Weil „die Idee der Menschheit in Gott Gott wesensgleich" ist (S. 729), darum ist er als deren Verwirklichung Gott, und er hat nicht nur ein stetiges Gottesbewußtsein, sondern „absolutes Selbstbewußtsein als eines in Ewigkeit mit Gott sich Eins wissenden, unauflöslich auf Gott bezogenen" (S. 728). Darin ist denn auch die Durchführung jener Selbstoffenbarung verbürgt. „Seine normale Entwickelung und herrliche Vollendung war aber begründet durch die ewige göttliche Verordnung, durch den unauflöslichen schöpferischen Zusammenhang zwischen der schöpferkräftigen urbildlichen Idee und dem aus ihr entsprungenen und auf sie bezogenen,

irdisch gesetzten Anfangsleben der Person.... Was Gott ewig gedacht hat, das muß zur rechten Zeit auch geschichtlich werden, und trotz des irdischen Anfangs tritt es dennoch mit seinem Beginne als ewig Seiendes auf(!)" (S. 726).

Mit diesen Sätzen, die wir weder zu vertheidigen gedenken, noch auch hier beurtheilen können, meint der Verf. dem richtig erkannten Mangel Schleiermacher's und Rothe's abzuhelfen, daß man bei jenem den Grund, bei diesem die Art der Einwohnung Gottes in Jesu nicht versteht. Bei seinem Grundsatze von der absoluten Uebergeschöpflichkeit Gottes, wie er sie faßt, konnte er auch nicht weiter kommen. Wichtiger ist für uns, das Ergebniß für Jesu Entwickelung.

Zunächst für sein Selbst- und Berufsbewußtsein. Indem der Naturorganismus, wegen Ausschluß der Befruchtung, von der prädominirenden Naturgewalt der Concupiscenz frei blieb, verband sich mit demselben durch den Schöpferact vermittelst der schöpferischen Kräftigkeit des göttlichen Geistes das ewig gottbewußte Geistleben Christi (S. 735f.) und derselbe „erkannte und wußte sich ohne Weiteres als den eingeborenen Sohn des ewigen Vaters" beim Erwachen seines Selbstbewußtseins (S. 738), obwohl auch das Gottesbewußtsein in Christo nicht mit einem Schlage ausgebildet, wenngleich immer ein vollkommenes war (S. 741f.). So stand er denn „vom ersten Momente seines Selbstbewußtseins in innigster Geistesgemeinschaft mit dem absoluten Geiste Gottes; er wußte sich als den ewig vom Vater Bestimmten und Verordneten", und den Inhalt davon haben wir oben angegeben. Aber er mußte „in seiner Entwickelung zu einem Punkte" kommen, wo er sich seines „centralpersönlichen Berufes" bewußt wurde. „Es war dies der Augenblick seiner Selbstbestimmung zum Mittler (Messias) oder Erlöser, der uns ... in der Erzählung von der Taufe äußerlich veranschaulicht ist." Bisher war seine Entwickelung rein menschlich gewesen, nun empfängt er den heil. Geist und so „nicht nur von innen heraus aus der Tiefe seines Selbstbewußtseins, sondern von oben herab.... durch eine außerordentliche Offenbarung" wird „der Entschluß zum messianischen Lebens-

berufe gereift" (S. 752 f.). Wir sehen hier also Jesu Person- und Berufs-Bewußtsein beim Beginne seiner öffentlichen Thätigkeit fertig, und wenn er auch „in Beziehung auf die Verhältnisse zur Welt, sofern dieselben nicht durch das Verhältniß zu Gott bedingt sind, irren" konnte, so ist er doch fortan „ein vollkommenes Organ der persönlichen innerweltlichen Gegenwart Gottes" (S. 758 f.).

Dabei war er versuchlich, ihm lag die Möglichkeit des Sündigens vor, aber er ist sündlos geblieben, weil „es zum Wesen Gottes gehört, sein innergöttliches Selbstbewußtsein in einem ihm ebenbildlichen Personleben auszusprechen" (S. 750) [a]. Die Versuchung stammte nicht aus seinem Personleben, war „nicht eine Versuchung des eigenen Fleisches und Blutes", sie kam vielmehr aus der Strömung der Geister um ihn und dem Widerstande der widergöttlichen Mächte; aber in seinem Inneren regte sich nie, wie bei andern Menschen, ein Hang, der dem lediglich äußeren Reize entsprach (S. 755 f.).

War nun jener Lebenszusammenhang an sich geschichtlich nicht beschreibbar, so doch sicherlich eben jener gewaltige Einfluß, welchen die innere Erfahrung desselben von den ersten Momenten des Selbstbewußtseins an ausüben mußte. Die geschichtliche Darstellung mußte Jesum von Anfang an sich nicht nur als Kind Gottes, sondern als den eingeborenen Sohn Gottes, den ewig verordneten Menschensohn erkennen lassen; ebenso mußte sie ihn uns zeigen, wie er beim Beginne seines Auftretens sich zum Erlöser und Messias kraft außerordentlicher Offenbarung bestimmt; dies war sehr wohl geschichtlich darstellbar. Allerdings lag dann die entscheidende Periode der Entfaltung des Gottes- und Berufsbewußtseins Jesu jenseit der allein geschichtlich beschreibbaren öffentlichen Wirksamkeit, in der Jugend und der Vorbereitung, über welche ein Schleier gedeckt ist (Char., S. 26); es gab nicht sowohl eine innerlich ringende Entwickelung zum Ziele, als eine Entfaltung und

a) Demnach hat Gott es mit verschiedenen Personleben probiren müssen, oder es ist kein Ernst mit der Möglichkeit des Sündigens bei Jesus, und die Entrüstung gegen J. Müller S. 752 Anm. dürfte nicht am Orte sein.

Bewährung des bereits Gewordenen zu malen. Dies ist offenbar der Grund, warum die in der Dogmatik so stark hervorgehobenen Einflüsse des geheimnißvollen Factors im Charakterbilde durchaus abgeschwächt sind. An die Stelle des absoluten ewigen Bewußtseins seiner Verordnung treten jetzt nur der „unmittelbare Zusammenhang mit Gott", die „verborgensten und reinsten Offenbarungen der Innerlichkeit seines Geistes", aus denen sich das neue Gottesbewußtsein entwickelt. Wenn dabei dessen Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und Urkräftigkeit betont wird, so bringt uns dies eben nur zu einem graduellen, nicht specifischen Unterschiede von den andern Menschen, da ja der Verf. bekanntlich in jedem Gewissen ein Sein Gottes im Menschen neben dem Nichtmehrsein des Menschen in Gott erkennt und jeden Geist unmittelbar auf Gott bezogen sein läßt. Unter diesen Umständen können jene Versicherungen nicht genügen, zumal daneben schwankende Aeußerungen vorkommen wie die: „nur durch das Leben des Geistes und **durch** Jeden, welcher dasselbe in sich trägt und offenbart, wird der Zugang zum himmlischen Vater eröffnet" (Char., S. 87)[a]); danach könnte man ja neben ihn eine Reihe von Mittlern stellen, welche „das Gnadengeschenk aus der unmittelbaren Fülle und Tiefe der Gottheit" mittheilen. Es ist eben die Unsicherheit, die mangelnde Uebereinstimmung der rhetorischen Wendungen in so wichtigen Punkten, die den Leser unwillig macht. Die volleren Ausdrücke finden sich alle erst in den späteren Partien; aber keiner reicht an Bestimmtheit und Inhalt an die dogmatischen heran, selbst nicht die Auslegung von Matth. 11, 27, welche Stelle die Dogmatik (II, 708) zu denen zählt, aus denen jenes absolute Bewußtsein erhellt. Dies ist wohl eine Folge davon, daß die „erhabenen Aussprüche Jesu über seine persönliche Würde und Bedeutung" nicht als „theologisch-formulirte Lehrsätze" gelten sollen (Char., S. 120); der tiefere Grund dürfte indeß doch darin liegen, daß der Verf. des Charakterbildes die Aussagen Christi, aus denen der

---

a) Vgl. S. 42 die Entwickelung seiner Erkenntniß aus dem Leben des Geistes als des jedem Menschen immanenten. Steht doch jeder Mensch in ursprünglicher und unauflöslicher Lebensgemeinschaft mit Gott, S. 173.

Dogmatiker seine Sätze vornehmlich entwickelte, — dessen eigene Worte, denen gegenüber diesem die Lehren der Apostel irrelevant sind, nicht mehr für geschichtlich hält, sonst hätte er diese gewiß an den entscheidenden Stellen um ihrer Wichtigkeit willen in Betracht gezogen a). Sie finden sich ja bei einem der „beiden ältesten Berichterstatter", bei Johannes (Dogm., S. 736 Anmerk.); aber jetzt kann das unter seinem Namen erhaltene Evangelium nicht mehr für echt gelten, und einer der entscheidendsten Gründe in diesem Betracht ist der, daß ein Augenzeuge ja Jesu nicht gleich nach seinem Auftreten die Offenbarung seiner Herrlichkeit zuschreiben konnte, während er „noch nicht zur vollen Klarheit gelangt war, daß er zum Erlöser der Welt bestimmt sei" (Char., S. 17. 21).

Dies führt uns zu Jesu messianischem Bewußtsein. Natürlich darf dies nicht auf außerordentlicher Offenbarung beruhen; denn es wird von Jesu gelten, was von dem Täufer, — die Gewißheit wäre ihm „durch schlechthin übernatürliche Eingebung zu Theil" geworden; „in diesem Falle hätte jedoch sein Zeugniß keinen persönlichen Werth gehabt, da es nicht auf persönlicher Selbsterfahrung beruhte" (Char., S. 34). Daher kann sich der Verf. nicht in Versicherungen genugthun, daß das messianische Bewußtsein erst vor dem Gange nach Judäa ausreifte; ja als die „innere That Jesu" muß es der „Proceß eines Lebens" (Char., S. 273. 261), also eigentlich erst am Ende ganz klar gewesen sein. So fehlt es denn nicht an Erinnerungen (z. B. a. a. O.), daß sein Auftreten nicht die Folge dieser Erkenntniß war. Wie ehedem eine Ahnung künftiger höherer Bestimmung in ihm rege wurde (S. 27), so dämmerte damals das Bewußtsein in ihm auf, daß auch seine Wirksamkeit dem Volke gehöre (!), und wenn auch der „Silberblick von oben" ihm Gottes Willen vor die Seele stellte, daß er das Werk der Versöhnung in die Hand nehmen sollte, so

a) Dogm., Bd. II, S. 707—710, vgl. 748 f. — Es ist merkwürdig, wie der Dogmatiker ganz naiv für seine Sätze Belege aus Angaben der Evangelisten nimmt, die dem Verf. des Charakterbildes aus inneren Gründen sagenhaft scheinen. Z. B.: S. 762 ist der Sturz der Häscher eine Offenbarung der inneren Majestät Jesu; Char. S. 209 ist er ungeschichtlich, weil sich kein genügender Zweck davon nachweisen läßt.

ist das doch nicht so ernst zu nehmen; er ahnte es nur, war sich noch nicht klar (S. 33. 35 f. 21). Der Geistesempfang, welcher in der Dogmatik seine Selbstbestimmung entschied, knüpft daher hier nur ein „unauflösliches Band der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Ewigen“ (S. 42), tritt also an die Stelle dessen, was dort schon der „geheimnißvolle Factor“ an sich leisten mußte. Wir geben nun gerne zu, daß in der Folge der Verf. Jesu die höchstmöglichen Prädicate mit Ausnahme der Gottheit beilegt; aber bei diesen Grundlegungen, bei der bleibenden Voranstellung des bloßen „Gottesbewußtseins“, welches er erschließt und welches eben nicht dem realen christlichen Heilsbegriffe entspricht, wird man sich trotz der Aeußerungen über seine Gottesverwandtschaft, darüber, daß er der Gesandte Gottes im höchsten Sinne, persönliches Offenbarungsorgan Gottes sei, nicht über die „ungewöhnliche“ menschliche Persönlichkeit, das höchste religiöse Genie hinausgedrängt finden a). Ueber dem Eifer für die rein menschliche Charakterentwickelung sind die Züge, welche in der Christologie der Feststellung der Gottheit dienten, wesentlich verwischt worden.

Dies auch in Beziehung auf die unsündliche Entwickelung. Wir behaupten durchaus nicht, daß das Charakterbild Jesum als Sünder darstellt. Aber einmal redet es sehr wenig bestimmt in diesem Punkte. Die Taufe, nach der Dogmatik der Weiheact zum messianischen Berufe (S. 748) und in keinem Sinne Reinigungsact, tritt im Charakterbild unter ein anderes Licht. Ohne Rückweis auf die eigene frühere Ansicht, wohl aber andere Vertreter derselben, wird diese Auffassung in ausdrücklich wissenschaftlicher Erörterung (S. 259 f.) verworfen. „Ergriffen von der großen religiös-sittlichen Bewegung des Volkes“ (also noch nicht als herrschender

a) S. 120—122 hören wir neben der Polemik gegen die wesentliche Gottheit nur, daß er in Kraft geistig-sittlicher Gemeinschaft mit Gott ein neues Gottesbewußtsein aufschloß, und in Folge dessen war, wie kein Mensch vor ihm und nach ihm, aber doch nur ein gottverwandter geistgesalbter, von dem göttlichsten Gedanken bewegter Mann, ein göttlich ausgerüsteter und beauftragter Mensch, mit der von Gott durchleuchteten Brust. Hienach bestimmen sich die volltönenderen Sätze.

Geist) reiht er sich diesem „ohne eigenes Besserwissenwollen und Eigengerechtsein“ ein, doch ohne „in die Reihen der gewöhnlichen Sünder zu treten!“ (S. 33. 35)[a]), und er konnte das, weil in dieser Taufe nicht Vergebung der Sünden geboten wurde, sie vielmehr nur (S. 29) eine Reinigungsceremonie war, welche abbildete, daß der neue Mensch durch Bußübung zu Stande gekommen sei. So faßte er sich „mit dem besseren Theile des Volkes“ zusammen, wie er auch mit seinen Jüngern betete: erlaß uns unsere Sünden — was er eben nie gethan hat. In ähnlicher Undeutlichkeit halten sich andere Stellen, z. B. (S. 122): „nur ein Mensch, der mit dem Zorne zu kämpfen hat, kann sich sanft, nur ein Mensch, den der Hochmuth in Versuchung führt, kann sich demüthig nennen“, — als ob an sich die sittliche Vollkommenheit nur durch Kampf gewonnen werden könnte[b]). Aber nicht in diesen wenig glücklichen Ausdrücken finden wir den meisten Anstand, vielmehr der andere zu erwähnende Punkt erweckt ernstere Bedenken: es fehlt dem Buche der sittliche Ernst voller Erkenntniß der Sünde und darum schwimmt der Charakter Jesu, nur gradweise erhaben, mit der sonstigen Sittlichkeit zusammen. Dem Verf. ist die Kindesnatur noch wesentlich unverdorben, die Kinder sind Beispiele der Sitteneinfalt und Herzensreinheit, ihnen kommt Unschuld, Demuth, Anspruchlosigkeit zu, religiöse und sittliche Lauterkeit, Wahrhaftigkeit; Selbstsucht und Hochmuth haben ihre Herzen noch nicht umstrickt, Selbstverleugnung und Aufopferung soll man von ihnen lernen (Char., S. 111 f. 147 f.). Aber wenn (Dogm., S. 737—739) der Naturorganismus des Kindes unter der prädominirenden Gewalt der Concupiscenz steht, welche geistlähmend wirkt, wenn sein Selbstbewußtsein beim ersten Erwachen mit sündlichen Neigungen und Trieben behaftet ist, und

---

a) Wird der Verf. es dem frommen Bewußtsein verargen, wenn es sich gegen solche schielende Phrasen mit „dem tiefsten Gewissensernste“ erhebt.

b) So lehnt (S. 150) Jesus das Prädicat „gut“ ab, weil er versuchlich war und die letzte Probe noch zu bestehen hatte — also ungewiß über das Bestehen; Dogm., Bd. II, S. 778 weist er nicht das sittliche Gutsein, sondern nur die „Absolutheit des sittlichen Ursprunges“ zurück.

wenn es zwar noch nicht Geistessünden, aber wie alle Menschen, die keine sittlichen Krisen durchmachen, Schwachheitssünden, wirkliche Sünden hegt, weil der Geist in ihm nicht herrscht (S. 418 f.), kann dann von „wesentlicher Unverdorbenheit" die Rede sein? Ueber die weitere Schilderung der Kindesart, namentlich Selbstlosigkeit und Aufopferung, überlassen wir das Urtheil dem Leser; die Exegese zu beurtheilen, ist nicht unsere Sache. Aber klar ist es, daß hier einer der scharfen Unterscheidungspunkte zwischen Jesu und unserem sittlichen Wesen verwischt ist. — Mußte der Verf. Jesum schildern, wie er mit „den schweren irdischen Naturmächten rang" (S. 25), so würde er dieses Ringen erst dann ganz verständlich gemacht haben, wenn er darlegte, daß sein Organismus auf ihn doch wesentlich anders als der anderer Menschen auf dieselben wirkte; darin mußte sich doch nothwendig die übernatürliche Zeugung auswirken, und ohne einen Rückweis auf dieselbe konnte mithin das Charakterbild gar nicht in seiner Wahrheit durchsichtig werden (vgl. Dogm. II, S. 733 f.; Zeitschr., 8. Hft., S. 534). Diese Verwaschenheit geht nun hindurch in allen Behandlungen dieses Punktes; hat doch Jesus die Menschen, mit alleiniger Ausnahme der Häupter der hierarchischen Partei, nur sinnlich schwach gefunden, und beurtheilt daher, in Erinnerung an die eigne sinnliche Naturschwäche das sittliche Verderben soviel milder als die Dogmatik (S. 208 f.) a). Namentlich die Glorificirung der unteren Stände, welche eine reinere Sphäre für die Entwickelung bieten (S. 26), einen guten Willen und reine Gesinnung, Kraft und Fülle des tüchtigen und lebendigen Volksgeistes besitzen

a) Das Schwanken in diesem Punkte ist auffallend genug. Eine unvergebliche Sünde gibt es nicht, denn auch Judas kann vor Gott gesühnt werden (S. 193), und die Hierarchen, welche ja die Sünde wider den heil. Geist begangen haben, hatten „nach Jesu Ueberzeugung" (die der Verf. nicht ganz zu theilen scheint) in Verblendung gehandelt — also doch wohl kaum „in bewußtem boshaftem Fanatismus". Deshalb ist Jesu Fürbitte für sie eine Besiegelung des Wortes, daß er ein Heiland der Kranken sei (S. 221), während sie nach S. 59 f. „als die verhältnißmäßig gerechteren" (nicht nur sich so dünkenden) von seiner Wirksamkeit an den „Kranken" ausgeschlossen sein sollten.

(S. 118f.) ꝛc., tragen viel zu dieser Trübung bei. Wenn auch hie und da andere Bemerkungen auftauchen, überall ist die Schilderung gesättigt mit der Feier der in grellen Farben gemalten Volksbewegung gegen feudale und theokratische Hierarchie und lassen hinter diesem willkürlich übergeworfenen, modern-geschichtlichen Schleier das Allgemein-Menschheitliche durchaus zurücktreten. Besonders charakteristisch, wenn die Sünde wider den heil. Geist, „die theologisch-hierarchische Verstockung, der bewußte boshafte Fanatismus in seinem selbstsüchtigen ... Widerstande gegen den religiös-, sittlichen Fortschritt, gegen die Erneuerung und Entwickelung auf dem kirchlichen Gebiete" heißt (S. 76) — eine barocke Karrikatur des Richtigen —, oder wenn „die hierarchische Partei" der überwundene Satan ist (S. 117). Daher denn, mit oberflächlicher Beiseitestellung der tieferen religiös-ethischen Elemente es heißen kann: „die von confessionellen, feudalen, nationalen Vorurtheilen gereinigte Menschenliebe ist der Weg zum ewigen Leben" (S. 127). Das ewige Leben ist nicht ein Geschenk Jesu, sondern „muß durch eigene und freiwillige Verzichtung auf irdisches Gut errungen werden" (S. 150). Das Geheimniß der neuen Lehre, die Jesus gelehrt, des neuen Lebens, welches er entzündet, ist, daß der Mensch, wie er, opfermuthige Selbstdahingabe um der höchsten Zwecke des Menschen- und Völkerlebens willen übt (S. 118). Es kommt hier nicht auf Vollständigkeit des Nachweises an; wir begnügen uns auf diesen Punkt aufmerksam gemacht zu haben; gerade diese Auffassung des „das Gedränge fliehenden, rein geistig wirkenden" Jesus als Mann der popularen Opposition und des Fortschrittes, über die der Historiker mit dem Verf. zu rechten hat, erzeugt zumeist jene Unklarheit in den für die Heilserkenntniß so überaus wichtigen Partien. Sie wirkt verzerrend hinein bis in die Stellen über das Erlösungswerk, von denen noch Einiges weiter unten.

Diese pelagianisirenden Schatten hängen damit zusammen, daß der arianisirende Zug der Christologie sich hier noch um ein Beträchtliches verstärkt hat. Das zeigt sich namentlich noch in der Beschreibung der Versuchung. Wenn die Dogmatik sie durchaus nur von außen an ihn herantreten läßt, selbst sein Fleisch

und Blut als Quelle derselben ausschließt, so müssen hier bedenkliche Willensregungen in seiner Seele entstehen, und neben den drohenden Gefahren sind die eigene Wunderkraft und die heil. Schrift alten Bundes die versuchenden Mächte (S. 38 f.). So muß er ihnen auch den Tribut zahlen, daß er bisweilen auf dem eingeschlagenen Wege zurückgeht. Er muß seine Wunderthätigkeit anders als früher gestalten (S. 51 f. 54 f.) und es ist die Folge seiner Unklarheit über das Gesetz, daß er sich ihm anfänglich unterordnet (S. 53 f. — nach der Dogm. II, S. 762 freilich klarbewußte Erniedrigung). Man sollte meinen, das Verhältniß zur alttestamentlichen Offenbarung hätte zu den Dingen gehört, welche Jesus kraft seiner Gemeinschaft mit dem Vater irrthumslos sogleich durchdringen mußte (Dogm. II. S. 758 f.); aber augenscheinlich ist einmal die Gesetzesanstalt zugleich mit der herrschenden theokratischen Richtung für den Verf. der göttlichen Auctorität entkleidet. Sodann bleibt Jesus eben in Bezug auf seine Aufgaben bis zuletzt in einem bedenklichen Schwanken; sah er doch sein Lebenswerk ohne seinen Tod als vollendetes heilskräftiges Ganze an und war der Nothwendigkeit desselben nicht mit zweifelloser Gewißheit, nur durch menschliche Berechnung inne geworden (Char., S. 207). Die schon oben erwähnte Ungunst gegen „übernatürliche Eingebungen" läßt denn auch nicht zu, daß Jesus eine wirklich prophetische Gabe zugestanden werde; es ist eben der richtige menschliche Blick, welcher ihm die Erkenntniß so seiner wie der Zukunft des Volkes eingibt a). Selbst die Allgemeinheit seiner Bestimmung ist ihm nicht aus „den Tiefen seines Selbstbewußtseins," sondern aus Erfahrungen an den Juden und den Heiden klar geworden, — und zuletzt sind es das

a) S. 101 (vgl. 93). Bisher hat er nicht von seinem Tode gesprochen, „weil es ihm selbst nicht zu voller Gewißheit geworden"; jetzt zu Cäsarea Philippi war es also so weit; diese volle Gewißheit war aber keine „zweifellose" (S. 207), wie Gethsemane zeigt; ja, wenn sein Lebenswerk nach seiner Ueberzeugung heilskräftig war, also auch die Satzung vernichten mußte, woher dann der Gedanke an die Nothwendigkeit seines Todes? Daher denn bis zuletzt seine Einsicht in die göttlichen Rathschlüsse und den Kern der heilsgeschichtlichen Entwickelung begrenzt blieb (S. 279 f.).

kananäische Weiblein und die Samariter (!), denen er die Einsicht verdankt, daß fortan die japhetischen Völker an die Spitze der Culturentwickelung treten werden (S. 93f. 116. 168). Wo in den entscheidendsten Berufs- und Lebensfragen die eigene irrende und schwankende Reflexion wesentlich zu entscheiden hat, da kann die Lebensführung unmöglich jene krystallhelle Klarheit haben, welche der Unsündliche seiner Gemeinde zeigt. Indem der Verf. im Charakterbilde jene in der Dogmatik zugestandenen Factoren verleugnet, welche Jesus von den verwirrenden Einflüssen des Natur- und Geschlechtslebens frei halten sollen, müssen diese in den bloßen Menschen eindringen und seine Herrlichkeit beflecken.

Wir flechten hier am besten noch die Betrachtung der messianischen Verheißung ein. Auch der Dogmatiker legt auf ihre Wahrheit Gewicht, und so scheint sie auch (Dogm., S. 704f.) ganz geeignet, Jesus zur Klarheit über seinen Beruf zu helfen; hier aber ist sie die gewaltigste Versuchung; im vollen Gegensatz zu ihr muß sich Jesus entwickeln (z. B. S. 70f.) und — trauriges Verhängniß! — vergeblich hat er gegen den Aberglauben seiner Gemeinde von seiner davidischen Abkunft gekämpft (S. 176f.). Wie in Beziehung auf sich, mußte er auch sonst erkennen, daß das gerade Gegentheil der Verheißungen eintreffen werde (S. 136. 279f.), und konnte sich die Anwendung der Weissagungen auf ihn höchstens gefallen lassen, mit der traurigen Gewißheit, daß dadurch bei seinen Jüngern die schwersten Mißverständnisse entstehen würden (S. 98). So wird das, was nach der heil. Schrift eben die gesunde Vermittelung einer klaren Entwickelung bietet, in einseitiger Ueberspannung halbrichtiger Einsichten, bei Seite geworfen und der Herzpunkt der geschichtlichen Heilsoffenbarung zerstört. Freilich, wenn „Erfüllen", „eine nicht mehr brauchbare Form", mit „dem rechten Inhalt erfüllen" heißt, und doch diese Form auch zerstört werden muß (S. 91); wenn das A. T. keine lebendige Erkenntniß von Gottes Geistigkeit, Allgemeinheit, von seinem nicht die Person ansehen ꝛc. (S. 120f.) bot; — dann ist eine andere Auffassung nicht möglich.

Demnach müssen wir urtheilen, daß weder der „eingeborene Sohn", noch der schlechthin einzige sündlose Mensch mit voller Klarheit aus dieser Schilderung dem Leser entgegentritt und daß bei

so wesentlichen Abweichungen der Hinweis auf die Dogmatik des Verf. nicht beruhigen kann.

Auch über die Bedeutung des erlösenden Werkes fehlt es nach des Verf. Ausweis (Zeitschr., Hft. 8, S. 535) nicht an ganz kirchlich und biblisch klingenden Stellen. Aber eine Reihe anderer zeichnet den Tod als sittliche Nothwendigkeit, um das Gesetz der Ohnmacht und Schande erliegen zu lassen und seine Verderblichkeit klar zu machen (S. 198 f.); sein Zweck war: „die todte und tödtende Satzung, wornach sein Tod (also irrthümlicherweise!) als eine Sühne göttlicher Gerechtigkeit beschlossen worden war, zu durchbrechen und die Welt zu lehren, daß die Gerechtigkeit Gottes nur gesühnt werden kann durch Opfer der Liebe (wohlgemerkt nicht durch das eine „Opfer der Opfer") (S. 218 f.) a). Schon hier tritt uns die Ineinandermengung des formalen Nomismus der Pharisäer und des alttestamentlichen Gesetzes deutlich entgegen. Als die classische Stelle wird aber der Verf. selbst die Auslegung der „einzigen Eröffnung" Jesu über Bedeutung und Frucht seines Todes anerkennen müssen (S. 155 f.). Der Gegenstand der Erlösung ist das eigentliche Volk, die unteren und mittleren Stände, welche unter den öffentlichen Lasten und dem Mangel an Antheil an dem den höheren Classen eignenden unvergänglichen Inhalte unseres Daseins seufzten. (Wenn unter diesen Gütern in einem Athem mit jener Classenscheidung „Trost der Sühne und Vergebung" aufgezählt wird, so ist das ein Beweis der bodenlosen Flüchtigkeit, mit der diese dreimal aufgelegte Schrift verfaßt ist; fehlten diese und die anderen genannten sittlichen Güter den höheren Classen nicht? oder wollte Jesus sie ihnen nicht erwerben?) Das Hemmniß der befreienden Entwickelung war bei Juden und Heiden der starre Buchstabe der Satzung; nach diesem starb er verdientermaßen und zahlte der Satzung die letzte Schuld (woher hatte denn dies Mißgeschöpf einen wahren Anspruch?); das jüdische Gesetz (welches — es ist doch das mosaische gemeint [vgl. S. 221] —

a) „Jede aufrichtige Offenbarung der Liebe ist ein Opfer" (S. 199). Jeder, der Jesu nachfolgt, muß „sich selbst zum Genusse hingeben, zum Opfer darbringen für das Volk und die Menschheit" (S. 38).

nun für die Satzung im Allgemeinen eintritt) war durch seinen Tod gerichtet, dieser das Lösegeld für Juden und Heiden. — Da finden wir kein Wort von einem wesentlichen Verhältniß dieses Todes zur Sünde eines Jeden, sondern allein dies gesellschaftliche Uebel der Satzung wird gehoben. Nicht von meiner Sünde bin ich dadurch erlöst, sondern von der Satzung „als dem furchtbarsten Hinderniß der wahren Religion und Sittlichkeit"; darin und in der Erkenntniß, daß Gott die Sünde nicht nach dem Gesetze beurtheilt, liegt die Sühne der Welt. Als Liebesbeweis und nur als solcher war der Tod ein Opfer. Demnach wird auch die Versöhnung mit Gott nur in der Einsicht in seine vergebende Liebe bestehen, deren der Nachfolger Jesu sich durch sein eigenes Opfer werth zeigt (S. 198 f. 114. 88). Diese freieren Muthmaßungen über den Sinn der Abendmahlsstiftung dienen zur Erläuterung dessen, was Jesus selbst gesagt; aber die Berufung auf sie zeigt sich wenig geeignet zu beweisen, daß dem Kreuzestode sündensühnende Kraft beigelegt sei. War er doch nach Jesu eigener Ueberzeugung nicht schlechthin nothwendig und handelt es sich bei seiner neuen Schöpfung immer wesentlich um das neue Gottesbewußtsein und die durchbrechenden sittlichen und social-politischen Anschauungen! — Aber noch weiter: auch das ἀντὶ πολλῶν ist „nicht unangemessen (!)". Die Gefangenen hätten sich eigentlich selbst helfen sollen; aber nach der täglichen Erfahrung (vermögen — sollte man erwarten — aber nein) thun sie es nicht, sondern überlassen es Einzelnen, ihnen an den höchsten Gütern die Theilnahme zu erkämpfen. Daher tritt Jesus für den gedrückten und gemißhandelten Theil der Menschheit ein; nicht als Vertreter der Vornehmen, Reichen und Glücklichen, sondern mit Verzicht auf deren Beifall leistet er den Verlassenen und Verkommenen den Dienst. — Diese — soll man sagen? — Emancipation oder Proscription der „Glücklichen" (!), diese Herabwürdigung des Heiligsten in den Dienst socialer Banalitäten bedarf keines Urtheils a).

---

a) Wie weit ist denn der Schritt von solchen Aeußerungen zu dem S. 276 mit Recht verworfenen goût exageré de pauvreté bei Renan? Vgl. noch S. 277 den von Jesus auferweckten Lazarus, eine Metamorphose

Aber kann eine Dogmatik für solche Entwickelungen einen befriedigenden Ersatz bieten?

Wir constatiren einfach, daß die persönliche Wiederkunft Christi aus theoretischen Gründen a) geleugnet wird, und untersuchen noch die Aussagen über die Auferstehung, natürlich ohne Rücksichtnahme auf die Exegese und Historie, nur mit dem Interesse, ob der Fundamentalartikel klar und deutlich zur Geltung komme. Wie namentlich neuerlich (Zeitschr., Hft. 8, S. 535 f.; Hft. 10, S. 703 f.) betont worden ist, lehrt der Verf. in seiner Dogmatik in der That eine verklärte Leiblichkeit und läßt den Auferstandenen im Raumcentrum, der kosmischen Offenbarungsstätte der verklärten Schöpfung herrlich leben und thronen, um das Leben Gottes nach der Peripherie auszustrahlen; auf Erden aber ist der Herr „lediglich Geist geworden und sein leibliches Personleben auf so lange zurückgetreten, bis sein ewiges Geistleben der Menschheit völlig eingelebt sein wird“. Aber in dieser Entwickelung kennt die Dogmatik noch Stufen (S. 770 f.): die Auferstehung, der erste Act der Erhöhung, ist ein diesseitiges Geschehen; aus ihr geht nothwendig die Thatsache der Himmelfahrt — wie man sich auch vorstelle, durch unzweideutige Schriftzeugnisse verbürgt (S. 772) —, d. h. „die auch äußerlich vollzogene Trennung von dem, Christi Geistleben nicht mehr adäquaten Naturorganismus der Erde und seine persönliche Versetzung in die Lichträume der himmlischen Herrlichkeit“ hervor; und in ihr „vollendet“ sich „erst später“ die Erhöhung, verwirklicht sich jenseitig das in der Auferstehung Geschehene.

Hienach ist klar, daß die Erscheinungen, welche nach den Schrift-

---

des lukanischen, des „Sinnbildes des von Jesus erlösten armen und gedrückten Volkes“.

a) Char., S. 104. 186. 280. Selbst in der Dogmatik findet sich in diesem Punkte eine böse Unsicherheit des Ausdrucks. S. 792 f. wird aus der Unmöglichkeit, daß eine leibliche — auch verklärt-leibliche — Wirksamkeit anders als örtlich sein könne, erwiesen, daß die Parusie als ein den Gläubigen innerlich-geistiger Vorgang zu erfassen sei; S. 788 aber wird die Gemeinschaft mit Christus „bis zu seiner leiblichen Wiederkunft“ als durch den Geist vermittelt bestimmt. Vgl. auch den Text gleich unten.

zeugnissen vor die Himmelfahrt fallen, der diesseitigen Stufe der Erhöhung angehören, daß sie im Gebiete des diesseitigen Geschehens liegen und also sich von Ereignissen, die auf die jenseitige Vollendung, in der Jesus wirklich in seine Heimath eingekehrt ist, folgen, unterscheiden müssen. Und zwar um so mehr, als (S. 764) die Leiblichkeit des Auferstandenen, eine schon höhere, wenn auch nicht „die Form schlechthiniger Vollendung seines Personlebens", (nach der Anmerkung) „sinnlich wahrnehmbar" war. Das Charakterbild kennt nun weder einen Unterschied zwischen Auferstehung und Himmelfahrt, noch sagt es ein Wort von dem ferneren jenseitigen Leben des Erhöheten; vielmehr geht hier der Auferstandene ganz in den auf Erden, in der Gemeinde wirksamen Geist auf. „Der Auferstandene ist der verherrlichte und verklärte Christus, der Herr, welcher der Geist ist" [a]), „der lebendige die Gemeinde in alle Wahrheit leitende Geist" (S. 232); „Jesus Christus, der Auferstandene, Verklärte und Erhöhete ist als solcher der lebendige in seiner Gemeinde." „Jesus Christus ist wahrhaft auferstanden: denn er lebt in seiner Gemeinde" (S. 233). „Der lebendige Christus ... lebt in seiner Gemeinde ... hier ist seine Heimath ... der lebendige Christus ist der Geist der Gemeinde." Den Gegensatz zu seinem leiblichen Leben bildet nicht das himmlische, sondern das „Leben in Denen, in welchen sein Wort Geist und Leben geworden ist" (S. 234). Neben solchen Aussprüchen wird kein Leser aus den Aussagen über Christi Wirksamkeit in der Geschichte die thatsächliche persönliche Herrschaft in der Erhöhung entnehmen, sondern sich erinnern an das: „er lebt fort in seinem Geiste, seinem Worte, seiner Liebe, seiner Wahrheit, seiner von ihm zeugenden Gemeinde" (S. 156), was doch den modernen Leser lebhaft an die banale Grabschrift gemahnen muß: er lebt fort in seinen Werken. In unseren Tagen mußte der Verf., wenn er den geist-leiblich fortlebenden Christus festhält, sicherlich den Lesern nicht nur schweigend die Erinnerung an die Unsterblichkeit aller Menschen (S. 173) überlassen, sondern deren christliche Auffassung als leibliche Neu-

a) Dies bedeutet nach der Dogm. nicht seine geistliche himmlische Existenz, sondern seine irdische Fortwirkung im heil. Geiste (S. 789).

belebung aussprechen und in ihrer specifischen Bedeutung bei diesem einzigartigen Menschen bestimmen. — Dasselbe gilt von der Polemik gegen die leibliche Auferstehung; daß der Verf. nicht etwa strenge zwischen „körperlich“ (S. 234) und „leiblich“ unterscheidet, auch von himmlischer Körperlichkeit weiß, zeigt die Dogm. (S. 778, wonach das Charakteristische aller Leiblichkeit Materialität ist!). Verwirft auch die Darstellung, genau betrachtet, nur die „irdisch-leibliche Gestalt“ mit grobstofflichen Organen (S. 232. 233), so ist doch deutlich die Polemik gegen die „äußere Thatsache der leiblichen Auferstehung“ gerichtet; die Erscheinungen waren nur innere Erlebnisse, wie die von Paulus erfahrene, „Verklärungen seines bis dahin noch so sehr getrübten Charakterbildes in den Herzen seiner Gläubigen“ (S. 233)[a]). Wenn der Verf. dies vielleicht nur als die Wirkung derselben angesehen wissen will, so wird doch — da der Charakter natürlich nicht den Leib mitumfaßt — im Zusammenhange mit den oben citirten Aussagen der Leser leicht nur unreale Visionen, eine Vertiefung der Erkenntniß von dem sittlichen Wesen Christi darunter verstehen. Diese arge Mißverständlichkeit[b]) hat aber die Darstellung dadurch erhalten, daß von der

a) S. 240 bildet das Fehlen der Erscheinungen ein Zeugniß der Ursprünglichkeit des Markus. Während nun S. 239 die sinnliche Wahrnehmbarkeit exegetisch leugnet, wird sie Dogm., Bd. II, S. 764 Anm. mit Billigung als exegetisch feststehend von der Betastbarkeit unterschieden.

b) Wir gestehen also dem Verf. die „Wirklichkeit von Erscheinungen“, als realer Visionen, eventuell zu; obwohl sie nicht unzweifelhaft ausgesprochen ist, vermissen aber die „sinnliche Wahrnehmbarkeit“ der Dogmatik, wodurch der Verflüchtigung Damm und Riegel vorgeschoben wäre. (Daß in dem Charakterbilde objectiv-reale Erscheinungen des verklärten Auferstandenen in der That nicht in Abrede gestellt werden sollten, hat Herr D. Schenkel unterdessen in dem Aufsatze „Die Auferstehung Jesu als Geschichtsthatsache und als Heilsthatsache“ (Allg. k. Zeitschr. 1865, Hft. 5) ausführlich erklärt. Die in diesem Aufsatz entwickelte, mit der Lehre der Dogmatik im Einklang stehende Ansicht selbst aber ruht 1) auf dem Axiom, daß die Verklärung des irdisch-materiellen Leibes zu einem „himmlischen, verherrlichten Leibe“ schlechthin unmöglich und undenkbar sei; und 2) auf der mehr als naiven Voraussetzung, daß kein Verständiger an der Richtigkeit dieses Axioms zweifeln, und daß man darum den Evangelisten eher zutrauen

Erörterung des durch die diesseitige Auferstehung und die zur Jenseitigkeit überleitende Himmelfahrt bezeichneten Fortschrittes ganz Umgang genommen und aller Ton auf die — bei den Fünfhundert doch kaum vorstellbare — bloße Innerlichkeit der Vorgänge gelegt ist[a]). Namentlich die Angriffe auf die Kirchenlehre, als ob sie allein die äußere Thatsache in kraßsinnlicher Auffassung interessire, die Verwerfung ihrer Berufung auf das von den Aposteln selbst so stark betonte Zeugniß ihrer thatsächlichen Erlebnisse gegenüber den Wirkungen in der Gemeinde (S. 233) müssen den Verdacht erwecken, daß für das Charakterbild die geistleibliche Vollendung, das Leben in der verklärten Herrlichkeit ohne Bedeutung sind, zumal ja die Wiederkunft und das Endgericht geleugnet werden. Wenn dies aus der Anlage einer Schilderung der blos menschlichen Seite mit Nothwendigkeit folgte, so wäre dies ein schlagender Beleg, daß sie ein Torso bleiben muß. Aber dies ist nicht der Fall; ein „biblischer Versuch" kann nicht umhin, diese Vollendung mindestens deutlich zu erwähnen, und wenn das Charakterbild sich gedrungen sah, von der Fortwirkung des lebendigen Christus zu reden, so konnte es auch nicht vermeiden von seinem Fortleben im Himmel als deren Bedingung zu sprechen, wenn dem Leser dasselbe nicht in die bloße Nachwirkung aufgehen sollte. Und waren denn die nach der Dogmatik „unzweideutigen Schriftzeugnisse" für die Himmelfahrt nicht wenigstens einer Erörterung in dem Anhange bedürftig, wenn damit erst das auch äußerliche Scheiden von der Erde gegeben war, also der Abschluß des diesseitig geschichtlichen Lebens?

Da Vollständigkeit nicht unsere Aufgabe ist, so unterlassen wir es, die schiefen Aeußerungen über den Heilsweg und die ethischen Fragen genauer zu erörtern, und ziehen nur noch die Materie der Wunder in Betracht. Der Verf. hat deutlich seinen Kanon auf-

könne, daß sie zwei grundverschiedene Vorstellungen von der Auferstehung, von denen die eine die andere ausschließt, mit einander verbunden haben, als daß ihren Erzählungen eine jenem Axiome widersprechende Anschauung zu Grunde liege. [Zusatz von E. Riehm.])

a) Das Urtheil über die Erneuerung der elenden Argumente des Fragmentisten (S. 233) müssen wir den Exegeten überlassen.

gestellt und durchgeführt; er sagt uns mehr als einmal, daß Allmachtswunder nicht von Jesu ausgegangen sein können (S. 15. 61. 79 u. a.), daß er lediglich durch die sittliche Macht seiner Person und seines Wortes gewirkt hat (z. B. S. 49 f.), welcher dann bisweilen „die geistige Spannung", in welche Jesus die Geheilten oder diese sich selbst versetzten, zu Hülfe kam oder dieselbe auch ersetzte (S. 89. 82. 74). Allerdings wird zugegeben, daß diese Wirkungen aus den gewöhnlichen[a]) „physikalischen" Gesetzen nicht zu erklären seien (S. 50), aber sie müssen psychologisch als Wirkungen des persönlichen Menschengeistes gefaßt werden, der wohl in gewissem Sinne wunderbar in seinen Tiefen genannt werden kann, aber immerhin in das Gebiet der Weltgesetze gehört (S. 48 f.). Sind die Heilungen mithin Ausflüsse „erhöhter menschlicher Naturgabe", so müssen andere Erscheinungen, wie die Stillung des Sturmes, die Brodvermehrung 2c., verworfen werden, weil hier die Natur- und Weltordnung durchbrochen, nicht nur „eine höhere Natur- und Weltordnung an die Stelle der niederen tritt"[b]). Daher hat denn auch die Anerkennung der Heilwunder alsobald eine Schranke, sobald sie psychologisch nicht mehr „annähernd erklärbar" sind; entweder wird ein Rückfall in Aussicht gestellt (S. 49) oder der Aussätzige kommt schon wesentlich geheilt zu Jesus (S. 264); Todtenerweckungen fallen ganz weg (S. 16). Sonach ist denn doch das Natur- und Weltgesetz, soweit es die psychologische Sphäre umfaßt und „das Gesetz der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit", der Kanon der Beurtheilung. Man fragt sich natürlich: wenn Jesus als Mensch solche Wunder nicht thun konnte, warum denn dieselben ihm nicht von dem allmächtigen Gott könnten verliehen sein? Auffallend muß es sein, daß gerade dem vierten Evangelium vorgeworfen wird, es schildere Jesus als allmächtig, während dieses doch durch Cap. 11, 41 f. und die vom Verf. citirte

---

a) Dies nicht unwichtige Wort ist in der Vertheidigung (Zeitschr., Hft. 8, S. 535) ausgelassen, und die weiteren Bestimmungen nicht erwähnt.

b) S. 15. In Meyer's Munde findet freilich auch diese Erklärung S. 266 keine Gnade.

Stelle Cap. 5, 19 f. (S. 57) die angedeutete Anschauung an die Hand geben konnte[a]). Allerdings taucht dieser Gedanke (S. 61) auch auf, wird aber gelegentlich abgemacht nach dem ganz andersartigen Kanon, daß solche Wirkung hier unzweckmäßig gewesen sei. Bei der Speisung aber wird darauf hingewiesen, daß selbst Gott Brod nur durch Natur- und Kunstproceß erzeuge, überdem Jesus genug Geld zum Ankauf der Vorräthe hatte, was durchaus nicht mit Gewißheit aus dem Texte erschlossen werden kann. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, dem Einzelnen zu folgen; wir ersehen, daß der Verf. eben die (S. 61) zugestandene Allmacht Gottes in Jesu Wundern nicht anerkennen will, daß dieselben durchaus innerhalb der „noch annähernd erklärbaren" Sphäre der Ordnung geschöpflichen Lebens bleiben müssen.

Gewiß kann dies nicht Wunder genug nehmen, wenn wir in der Dogmatik lesen, daß das „Wunder seinem Begriffe nach eine schöpferische Einwirkung des göttlichen Geistes auf den endlichen Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung" ist, daß die „besonderen Wunder" (im Unterschiede von den allgemeinen des schöpferischen Wirkens und des menschlichen Personlebens) „neue unmittelbare göttliche Schöpferthaten" sind (Bd. I, S. 250. 255). Das Wunder „entsteht lediglich durch Einwirkung der göttlichen Schöpferthätigkeit auf die Sinnenwelt" (S. 259); es hat einen absoluten Charakter und entstammt daher nicht einer höheren diesseitigen Weltordnung oder Naturentwickelung (S. 262). Diese Allmachtswirkungen, nicht auf die Personen, sondern auf die Natur, sind die nothwendigen Correlata zu Gottes unmittelbaren Einwirkungen auf die Menschen selbst und gewissermaßen die unerläßliche Bedingung, unter welcher allein der göttlichen Heilsmittheilung eine geeignete Aufnahme unter den Menschen gesichert ist, indem sie zur Erkenntniß der unbedingten Abhängigkeit von Gott dadurch geführt werden (S. 264 f.). Ihrem Ursprunge nach absolut unbegreiflich werden sie jedoch sofort in den

---

a) S. 19. Nebenbei der Vorwurf, daß es Jesus allwissend mache, ist zu plump; die Belege zeigen nur den gewiß „psychologisch annähernd erklärbaren" prophetischen Blick in die Menschenherzen ad hoc.

Naturzusammenhang aufgenommen und deshalb auch naturgesetzlich, d. h. ihr Product reiht sich in die natürliche Welt ein und wirkt nach deren Ordnung (S. 255. 258). Diesen Sätzen zuzustimmen, wird man kein Bedenken tragen; sie dienen nach des Verf. Bemerkung dazu, das miraculum vom mirabile zu scheiden (S. 244 f., vgl. S. 260). Wenn auch diese Auseinandersetzungen im Zusammenhange mit der Theorie von der gleichberechtigten natürlichen und religiösen Betrachtungsweise der Wunder ihr Schillerndes haben, wenn dem Naturforscher und Geschichtschreiber zugestanden wird, von seinem Standpunkte aus das miraculum als mirabile zu betrachten, so wird doch gleich darauf bemerkt, daß das Wunder ein Ursprüngliches ist, wofür ein vorher Dagewesenes (also auch menschliche Naturgabe) als Erklärungsgrund niemals ausreicht, während das Gegentheil bei den endlichen Ursächlichkeiten stattfindet (S. 250). Das Wunder ist b e z o g e n auf den Naturzusammenhang, fügt aber zu den vorhandenen Ursächlichkeiten eine n e u e höhere hinzu (S. 254). Es gibt thatsächlich keine Vernünftigkeit, die es zu ergründen vermöchte (S. 247).

Nach dieser Lehre war gewiß kein Grund, in der wichtigsten Epoche der Heilsgeschichte solche miracula zu leugnen, das Eingreifen der Allmacht Gottes abzulehnen; dagegen werden wir das Recht haben zu behaupten, daß das Charakterbild nach der Dogmatik nur mirabilia, nicht miracula statuirt. Freilich will auch die Dogmatik (Bd. II, S. 762 f.) Jesu Wunder als sittliche Thaten, nich als allmächtige Werke Gottes verstanden wissen. Aber sie kommt in diesem Punkte mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie nicht annimmt, daß ein Theil seiner Thaten eben auf den allmächtigen Gott zurückzuführen sei. Denn nach Bd. I, S. 255 war es „göttliche unmittelbare Schöpferkraft, durch die Christus den Blinden heilte und w e n i g e B r o d e a u ß e r o r d e n t l i c h v e r v i e l f ä l t i g t e“, worauf dann geschildert wird, wie weiterhin der Sehnerv und die Nahrung durchaus naturgemäß fortwirkte. Man vergleiche aber damit die Darstellung der Heilung des Aussätzigen; und ist es nicht eine seltene Ironie des Schicksals, daß der Dogmatiker gerade die ganz unglaubliche Vermehrung der Brode mit Vorliebe als Beispiel anzieht, welche der Historiker so ganz unmöglich findet?

(Vgl. Bd. I, S. 255. 259, wo gerade die Hand des Bäckers ausgeschlossen wird, welche das Charakterbild S. 85 fordert; S. 269 f. Das „schlechthin Unbegreifliche" des Vorganges bis zu dem Moment, wo die Brode da waren, hatte dem Dogmatiker augenscheinlich noch kein Bedenken erregt.) — Der Ausweg, die Wunder Jesu seien von dem Historiker im Charakterbild als mirabilia behandelt, der Dogmatiker fasse sie als miracula, ist dadurch abgeschnitten, daß ja den Allmachtswundern auch der Historiker den Worten nach die Möglichkeit zugesteht, mithin durch seine geschichtliche Anschauung in diesem Betracht nicht gehindert war. Wenn nun in der ganzen Darstellung, welche nach unserer Bemerkung doch das ganze öffentliche Leben schildert, sich nichts von den nothwendigen Correlaten zu Gottes unmittelbarer Einwirkung auf die Menschen findet, vielmehr alles Wunderbare in den Berichten auf Erklärlichkeit zurückgeführt, zerrieben oder aus der Sagenbildung abgeleitet wird; — wenn Alles ganz natürlich hergeht und nirgends ein außerordentliches Eingreifen Gottes erkannt wird; — wenn Alles den Gang und Zug hat, wie es z. B. auch in einem Leben Luther's haben könnte (abgesehen von den Rhapsodien über Jesu Charakter und Bewußtsein) — dann wird man sagen dürfen, es herrsche durchweg das Bestreben, Gestalt und Leben Jesu dem vom Standpunkte der reinen Immanenz oder von einem deistisirenden Scheintheismus beherrschten modernen Bewußtsein gerecht zu machen.

Nach den geführten Untersuchungen wagen wir trotz der Warnung des Herrn D. Holtzmann (Zeitschr., Hft. 8, S. 543) die kecke Behauptung: entweder das dogmatische Buch gehört einer früheren Entwickelungsperiode des Verf. an, die nicht gerade überall im Gegensatz zu der des Charakterbildes steht, aber mindestens weit auf der Fortschrittsbahn zurückliegt — oder nach ihm kann etwas zugleich dogmatisch wahr und geschichtlich unwahr sein. Statt an die Ereignisse in der öffentlichen Wirksamkeit des Verf. uns zu halten, haben wir uns in der Dogmatik zu instruiren versucht, um Unterstellungen zu vermeiden.

Ferner wagen wir die Behauptung, daß die dogmatische Prüfung allerdings bedenkliche Voraussetzungen und Ergebnisse der Schilderung in Anspruch nehmen muß; daß aber besonders die schon von unserem

Vorgänger gerügte Undeutlichkeit und Verschwommenheit der Aussagen bei einem solchen Unternehmen sehr verantwortlich erscheint und vor Allem in Punkten, welche das Centrum des Christenthums angehen, wie des Herrn Gottheit, Unsündlichkeit, verklärtes Leben und Werk. Daher werden uns — und hoffentlich auch Solche, welche unsere Betrachtungen eingehender verfolgen — Citate einzelner auch auf günstigere Weise zu deutender Aeußerungen nicht irre machen. Hiermit schließen wir diese Bemerkungen, indem wir unsererseits den Wunsch aussprechen, daß unsere Christologie immer voller den geschichtlichen Jesus Christus erfassen lerne, die Geschichte aber die Glaubenserkenntniß nicht herabziehe, sondern mit ihren eigenen Mitteln mehr und mehr zu deren voller Höhe sich erhebe.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die Leser des Hebräerbriefes.

Von

Albrecht Ritschl.

Die „Untersuchung über den Hebräerbrief" von D. K. Wieseler (zwei Hälften, Kiel 1861) hat mir Anlaß gegeben, zu manchen der vom Verf. dargebotenen Erörterungen theils zustimmend, theils ablehnend Stellung zu nehmen. Ich kann zunächst nicht umhin, dem ausführlichen Beweise für die Abfassung des Briefes durch Barnabas beizutreten, den Herr D. W. schon in der Chronologie des apostolischen Zeitalters in kürzerer Gestalt geführt hatte. Wenn auch die Hauptsache für das Verständniß des Briefes in der Ueberzeugung liegt, daß derselbe weder von Paulus noch in irgend einer Weise von einem Schüler des Paulus herrührt, der eine schulmäßige Abhängigkeit seiner Lehrweise von der des Paulus verriethe, so bereichert es doch unsere Anschauung von dem apostolischen Zeitalter, wenn man die unumwundene Angabe Tertullian's über die Abstammung des Briefes von Barnabas durch die Unanstößigkeit dieser Annahme erproben darf. Ich verweise auf die Schrift W.'s, in der jene Angabe Tertullian's durch die Vergleichung mit unserer Kenntniß von Barnabas und mit der Eigenthümlichkeit der Lehrweise des Briefes bestätigt wird und die dagegen aufgebrachten Einwendungen widerlegt werden.

Den Entscheidungen über die Frage nach den ursprünglichen

Lesern des Briefes kann ich hingegen nicht in allen Punkten beipflichten. Herr D. W. hat freilich sehr Recht darin, daß die unumgänglich vorauszusetzende Annahme einer localen Begrenzung des Leserkreises nur auf die Wahl von Jerusalem oder von Alexandrien hinausführt. Denn die Hinneigung eines Theils der Leser zur Begehung von jüdischen Opfermahlen, deren Widersinnigkeit für die Christen nachzuweisen der ganze Brief bestimmt ist, ist nur denkbar in der Nähe eines jüdischen Tempels, also entweder in Jerusalem und Palästina oder in der Nähe des ägyptischen Leontopolis. Ich gestehe nun gern, daß ein Argument des Verf., welches in dieser Präcision bisher noch nicht vorgetragen worden ist, mir die erstere Annahme in das Licht der Unmöglichkeit gerückt hat (II, S. 53f.). Sind nämlich die Leser *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες* (6, 10), so werden sie von den palästinensischen Christen in unzweifelhafter Weise unterschieden. Denn diejenigen Christen, welche in besonderem Sinne *ἅγιοι* heißen und welche auch in paulinischen Briefen, wo sie als Gegenstände der Unterstützung der anderen Christen erscheinen, so benannt werden (1 Kor. 16, 1; 2 Kor. 8, 4; 9, 1. 12; Röm. 15, 25. 31), sind in Jerusalem und Palästina; sie führen aber jenen Titel in dem durch die Christen adoptirten alttestamentlichen Sinne, der aus Ps. 16, 3 entlehnt ist, wo die Bewohner des Landes jene auszeichnende Benennung erfahren. Erst unter Voraussetzung dieses Beweises erhalten auch die Stellen 2, 3; 12, 4 ihren genügenden Werth, um gegen die Bestimmung des Briefes nach Jerusalem zu zeugen. Also bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß die Leser des Briefes in Alexandria gesucht werden müssen. Indem ich nun auch in dieser Beziehung Herrn D. W. beipflichte, habe ich mich doch nicht von der Richtigkeit derjenigen Beweise zu überzeugen vermocht, durch die er jenes Resultat positiv zu unterstützen und seine Glaubwürdigkeit zu verstärken unternommen hat. Dies könnte für einen Practicus sehr gleichgültig erscheinen; indessen erwarte ich von Niemandem mehr als von dem geehrten Verf. die Zustimmung dazu, daß seine mit Liebe ausgeführten Beweise ihre Ehre in einer auf das Einzelne bedachten Prüfung finden, auch wenn die letztere in Widerspruch gegen ihn auslaufen sollte.

Bekanntlich macht der Verf. des Briefs in seinen Schilderungen des Heiligthums und des Dienstes des Hohenpriesters zwei Angaben, welche von dem Gesetze und der in Gemäßheit desselben vorausgesetzten Praxis abweichen, nämlich, daß der Rauchaltar im Allerheiligsten stehe (9, 4), und daß der Hohepriester täglich Sündopfer darbringe (7, 27; 10, 11). Man hat hierin bisher zufällige Irrthümer erblickt; W. hingegen meint den Beweis führen zu können, daß diese Angaben gerade auf den ägyptischen Tempel und seinen Dienst passen. Allerdings spricht nämlich auch Philo es aus, daß der Hohepriester täglich Gebete und Opfer vollzieht. Er sagt dabei nicht, daß dies in Leontopolis geschehe; aber wir wollen mit W. annehmen, daß die Notiz von der dort ausgeübten Praxis entlehnt sei. Wir stimmen auch zu, daß diese Opfer als Rauchopfer gemeint sind, welche als nächste Symbole für das Gebet gelten (Ps. 141, 2; Offenb. 5, 8; 8, 3. 4). Nun schließt W. weiter, daß, wenn der Hohepriester täglich Rauchopfer darbringe, der Räucheraltar im Allerheiligsten gesucht werden müsse, also auch diese Angabe des Hebräerbriefs nur auf den ägyptischen Tempel sich beziehe (II, S. 49f. 89f.). Jedoch ist dieser Schluß aus der Angabe Philo's nur dann bündig, wenn der Satz ergänzt wird, den W. freilich nicht ausspricht, daß der Hohepriester auch die täglichen Opfer nur im Allerheiligsten darbringen konnte. Dieser Grundsatz aber ist weder von Philo bezeugt, noch folgt er von selbst aus dem gesetzlichen Privilegium des Hohenpriesters bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer. Wenn also in dem ägyptischen Tempel die Ordnung bestand, daß das tägliche Rauchopfer ausschließlich vom Hohenpriester dargebracht wurde, während das Gesetz, an dem wir uns immer orientiren müssen, ihm ursprünglich nur das Recht gab, dasselbe abwechselnd mit den übrigen Priestern auszuüben, so liegt es nicht in der Consequenz des Gesetzes, daß der Räucheraltar auch bei der ägyptischen Dienstordnung seine Stelle im Allerheiligsten hatte. Demnach beschränkt sich das Zusammentreffen des Hebräerbriefs mit Philo auf die Notiz über das tägliche Opfern des Hohenpriesters. Dieses aber versteht der Verf. des Hebräerbriefes deutlich als Sündopfer; Philo hingegen (de spec. legg. M. II, 321) als Symbol der Bitte um die Wohlfahrt und

um die Einigung aller Glieder des Volkes. Also ist ihr Zusammentreffen doch nur unvollständig und dient namentlich nicht dazu, um den Verf. des Hebräerbriefs von der Einwendung des Irrthums zu entlasten. Nun behauptet zwar W. (II. S. 90), um diese Discrepanz auszugleichen, wörtlich: „Daß dem Räucheropfer bei den Juden und namentlich bei den ägyptischen Juden eine specifisch *sühnende* Kraft beigelegt wurde, unterliegt keinem Zweifel (4 Mos. 17, 11. 12; 5 Mos. 33, 10 LXX), und namentlich, wenn von Philo das Räuchern als alleiniger Ritus gerade des Versöhnungstages hervorgehoben wird, wie das M. II, 225. 591 geschieht.“ Aber diese Combination ziehe ich auch gerade an der Hand Philo's durchaus in Zweifel. *Erstens* bestimmt Philo (II, 321), wo er das *tägliche* Opfern des Hohenpriesters bezeugt, den Zweck desselben ausdrücklich in der oben angegebenen Weise, nämlich, daß er Güter für das Volk erbitte und die Einigung aller Glieder desselben. Herr D. W. hat leider S. 89 unterlassen, diese Fortsetzung der Stelle abzudrucken. *Zweitens*, indem Philo für den Versöhnungstag von den Functionen des Hohenpriesters im Allerheiligsten nur das Räuchern anführt, verleugnet er zugleich den eigentlichen gesetzmäßigen Zweck der Handlung, indem er sagt: *εἰς τὰ ἄδυτα ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχεται τῇ νηστείᾳ λεγομένῃ μόνον ἐπιθυμιάσων, καὶ κατὰ τὰ πάτρια εὐξόμενος φορὰν ἀγαθῶν εὐετηρίαν τε καὶ εἰρήνην πᾶσιν ἀνθρώποις* (M. II, 591). Hieraus folgt nichts weniger als die Anerkennung der sühnenden Wirkung des Rauchopfers durch die ägyptischen Juden, vielmehr nur die Indifferenz Philo's gegen den sühnenden Werth der Functionen des Hohenpriesters. *Drittens* ist das Rauchopfer Aarons (4 Mos. 17, 11. 12) ein *außerordentliches* Opfer, dessen Werth keinen Rückschluß auf die Bedeutung der gesetzlichen Rauchopfer gestattet, wofür ich mich auf meine Deduction in den Jahrb. f. deutsche Theol. VIII. S. 482 f. berufe. *Viertens* endlich hat zwar der Cod. Vat. der LXX 5 Mos. 33, 10 die falsche Uebersetzung *ἐπιθήσουσι θυμίαμα ἐν ὀργῇ σου διαπαντὸς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σου*, — für בְּאַפֶּךָ, in deine Nase; jedoch Cod. Alex. liest *ἐν ἑορτῇ σου*, und dies, indem es deutlich als phonetisch nächste

Correctur jener Lesart erscheint, kann nur aus einem sachlichen Bedenken gegen dieselbe erklärt werden; endlich hat die Ed. Complut. das Richtige ἐνώπιόν σου. Also ist auch aus diesem Datum nicht zu schließen, daß dem Räucheropfer „bei den ägyptischen Juden eine specifisch sühnende Kraft", d. h. zur Beseitigung des göttlichen Zornes beigelegt wurde.

Der zweite selbstständige Beweis, welchen W. für die Bestimmung des Briefes nach Alexandria führt, stützt sich auf die Vergleichung der durch den Brief angedeuteten religiösen Zustände der Leser und der Richtung, auf welche bei einer vorherrschend aus alexandrinischen Juden gebildeten Christengemeinde gerechnet werden dürfte. In diesen Combinationen verfährt Herr D. W. wenigstens mit einer größern Sicherheit, als ich gerechtfertigt finden kann; ich glaube aber auch im Einzelnen Widerspruch erheben zu müssen. Ich gebe zu, daß der Gang und die Absicht des Briefes die Annahme zuläßt, daß die Gemeinde, der er ursprünglich bestimmt war, auch geborene Heiden in sich schloß, wenn man kaum für die Gemeinde in Jerusalem, sondern höchstens für die im hintern Syrien und Mesopotamien annehmen darf, daß sie damals blos aus jüdischen Christen bestanden. Aber wie die etwa in der Gemeinde vorhandenen Heidenchristen in dem Briefe nicht besonders berücksichtigt werden, so geschieht dies, weil sie wahrscheinlich keinen Gegensatz gegen die jüdischen geltend machten, wie ich dies auch in der Gemeinde zu Rom annehme, als Paulus an dieselbe schrieb. Es ist nun zwar direct nur für den Verfasser, aber auch indirect für die Art seiner Leser charakteristisch, daß Jener, mit dem deutlichsten Vorbehalt der universell-menschlichen Bestimmung des Christenthums, sich doch vorherrschend solcher Ausdrücke bedient, in denen das Volk des neuen Bundes zugleich als das des alten erscheint (σπέρμα Ἀβραάμ, λαός). W. widerspricht nun dieser von mir (Entstehung der altkathol. K., S. 161 f.) vorgetragenen Deutung mit mancherlei Gründen (II, S. 39. 60). Der wichtigste ist der, daß im 2. Capitel die Heilsbestimmung Christi für alle Menschen so ausführlich erörtert sei, daß die oben angeführten Ausdrücke in V. 16. 17 einen auch die Heiden umfassenden übertragenen Sinn haben müßten. Allein da eine Umdeutung der

Nachkommenschaft Abraham's, so wie sie Paulus vornimmt, nicht ohne Weiteres bei dem Verf. des Briefes vorausgesetzt werden darf, so ist die Annahme nicht minder logisch, daß der Gedanke von der umfassenderen Bestimmung Christi zu einer Beschränkung des Gebiets derselben herabsteigt, die den Schreiber wie die Leser zunächst interessirt. W. hat über der Reihe von Stellen, die er zu meiner Widerlegung allegirt, leider eine übersehen, welche die Beschränkung des Gesichtskreises des Verfassers auf die Bestimmung der Erlösung für das Volk des alten Bundes schlagend bezeugt. Christus ist gestorben εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων (9, 15). Diese Aussage ist ohne Zweifel nicht in absichtlichem Widerspruch, sondern nur abgestuft gegen 2, 9; und so stuft sich auch die Betrachtung von 2, 15 zu 2, 16. 17 ab.

Wie sollen wir uns nun die religiösen Zustände der Gemeinde vorstellen, die überwiegend jüdischer Abstammung war? W. behauptet, dieselbe habe von ihrer Bekehrung und Begründung her sich an die mosaische Cultussitte nicht mehr gebunden, und erst neuerdings hätten Einige sich auf Theilnahme an jüdischen Opfermahlen eingelassen, von denen sie eine gewisse Heilswirkung für sich erwarteten (II, S. 32. 56. 71). Zu jener ursprünglichen Lossagung von der Cultussitte seien jedoch nur die Juden in Alexandria disponirt gewesen, von denen es sich begreifen lasse, daß sie in der Mitte der Heiden durch ihre allegorische Deutung des Gesetzes gegen dessen wörtliche Beobachtung gleichgültig werden mußten, und von denen wir durch Philo wissen, daß Manche (τινές) wegen des tiefern Sinnes des Sabbaths und der Beschneidung sich über deren rituelle Praxis hinwegsetzten (II, S. 71). Allein diese Combination erscheint mir als zu schwach begründet. Was wir aus Philo's Schriften schließen dürfen, ist gewiß nicht, daß die gesammte Judenschaft in Alexandria seiner exegetischen Methode und seiner therapeutischen Richtung ergeben war. Die Juden, welche zwei Fünftel der Stadtbevölkerung ausmachten, waren eine zu compacte Masse, als daß wir, ohne positive Zeugnisse, wie W. thut, wegen ihrer örtlichen Gemeinschaft mit Heiden annehmen dürfen, daß sie sich als Masse von den palästinensischen Juden wesentlich unterschieden. Aber auch, wenn wir probeweise einmal annehmen, daß

Philo's allegoristischer Hellenismus für alle seine Landsleute einstehe, so bürgt dieser Mann uns auch dafür, daß mit der allegorischen Deutung der Riten die Treue gegen deren Ausübung grundsätzlich und absichtlich verbunden war. Dies wird auch nur bestätigt durch die einzige Stelle (de migr. Abr. M. I, 450), die man aus seinen Schriften beibringen kann, um zu beweisen, daß alexandrinische Juden wegen des tieferen Sinnes von Beschneidung und Sabbath auf deren rituelle Ausübung verzichtet haben. Schon die Widerlegung, die Philo diesen *τινές* angedeihen läßt, nämlich daß sie in jenem Fall nur consequent wären, wenn sie sich auch über den Tempeldienst und die *μύρια ἄλλα* hinwegsetzten, beweist, wie fest und unangetastet im Ganzen die von ihm selbst vertretene Integrität der Cultussitte war. Man urtheilt also nur vorsichtig, wenn man aus der Analogie mit der Praxis der anderen jüdischen Christen schließt, daß eine aus der Judenschaft in Alexandria gebildete christliche Gemeinde, auch wenn sie aus lauter Philonianern bestand, am Christenthume keinen Anlaß finden konnte, ihre Zugehörigkeit zum Volke des alten Bundes thätlich zu vernichten. Und namentlich, wenn Barnabas, wie W. andeutet, für den Gründer jener Gemeinde gelten soll, so spricht in dessen Zerwürfniß mit Paulus, soweit wir es verstehen können, gerade für die Annahme, daß derselbe die Trennung einer überwiegend jüdisch-christlichen Gemeinde von der hergebrachten Sitte nicht empfohlen haben wird.

Allein, wie dem sein mag, so sagt W., daß den Lesern des Hebräerbriefes ja bezeugt werde, daß sie ihren Sinn von den ceremoniellen Werken abgewandt haben, als sie Christen wurden. Diese Thatsache soll in *μετάνοια ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* (6, 1) ausgedrückt sein (I, S. 56; II, S. 33)! Diese Erklärung versteht sich aber gar nicht so von selbst, wie Herr D. W. anzunehmen scheint. **Bleek**, der sich für sie entscheidet, beruft sich für dieselbe auf nur Einen Vorgänger und motivirt sie nicht genügend. Seit ihm scheint sie aber Beifall zu finden; jedoch führt schon der Begriff *μετάνοια* und der Zusammenhang, dem die Formel angehört, nicht minder 9, 14, wo dieselbe wiederkehrt, unzweifelhaft auf die früher allgemein behauptete Bedeutung: Sünden. Freilich heißen dieselben todte Werke weder, weil sie dem Menschen den Tod zu-

ziehen, noch weil sie der vom Menschen erstrebten Frucht entbehren, noch weil sie den Menschen verunreinigen, wie es die Berührung der Leichen thut; sondern wie der Gegensatz zu θεὸς ζῶν (9, 14) beweist, weil sie entgegengesetzter Art sind als Gott. Ich glaube wenigstens, daß diese Erklärung dem biblischen Geschmacke folgt; die Annahme W.'s hingegen, daß Werke, die nicht mit Lust und Liebe gethan werden, gemeint seien, würde jedenfalls nicht auf die opera ritualia hinführen, da die Voraussetzung im Allgemeinen unbeweisbar ist, daß die Cultussitte unter den damaligen Juden als eine Last empfunden wurde. Vielmehr da Alles dafür spricht, daß die Pietät gegen das Gesetz unter den Juden jener Epoche ungebrochen war, so ist gemäß der intentio habitualis anzunehmen, daß die Juden „mit Lust und Liebe" ihren Cultuspflichten nachgingen. Demnach bestreite ich auf das Entschiedenste, daß die verhandelte Stelle dasjenige für die Leser des Hebräerbriefes beweist, was W. aus derselben herausliest.

Indessen Herr D. W. beruft sich noch auf andere Aussprüche im Brief, welche als Voraussetzung sollen errathen lassen, daß die Leser im Ganzen nicht mehr in der mosaischen Cultussitte lebten, und nur Einzelne unter ihnen dieselbe aufzunehmen begannen. Die Leser werden 13, 9 ermahnt, „durch mancherlei und dem Christenthum fremde Lehren, unter denen Lehren der levitischen Frömmigkeit zu verstehen sind, sich nicht aus der Bahn bringen zu lassen (μὴ παραφέρεσθε). Sie befanden sich also in diesem Punkte auf der rechten Bahn" (II, S. 33). Die Richtigkeit dieser Erklärung des angeführten Wortes bestreite ich. Dasselbe bedeutet, genau besehen, nur ebenso wie παραῤῥεῖσθαι (2, 1): an dem erstrebten Ziele (des Heils) vorbeigetragen werden. Diese Beziehung, und keine andere, wird auch durch die Analogie des a. a. O. angeknüpften Satzes οὐκ ὠφελήθησαν bewiesen; denn ὠφελεῖσθαι bedeutet: einen Heilserfolg erfahren (4, 2; Röm. 2, 25; 1 Kor. 13, 3 u. oft). Diejenigen, welche durch die dem Christenthume fremden Lehren sich vorbeitragen lassen würden, werden auf ihre Gleichheit mit Denen verwiesen, welchen der Genuß von Speisen keinen Heilserfolg vermittelt hat. Also kann die Warnung nur darauf gehen, daß die Bemühung der einzelnen Gemeinde-

glieder um den Genuß jüdischer Opferspeisen, da sie auf Mittel gerichtet ist, die dem Christenthume fremd und widersprechend sind, die Gefahr in sich schließt, daß man das Ziel des Heils in Christus verfehlt. Ein noch geringerer Schein von Beweiskraft für W.'s Behauptung haftet an den von ihm angeführten Stellen, in welchen den Lesern bezeugt wird, daß sie im Allgemeinen in der Gnade stehen und daneben zur Ausdauer in ihrer Heilsgewißheit ermahnt werden (z. B. 12, 13. 15. 22; 3, 14; 4, 14). Durfte so etwas damals gesetzestreuen jüdischen Christen nicht gesagt werden? Nun dann würde der Irrthum bestätigt, daß die Heidenmissionare ein anderes Evangelium führten als die Judenapostel und daß dieselben sich dieses Gegensatzes bewußt waren!

Nach diesen Erörterungen bin ich nun aber verpflichtet, zu zeigen, daß meine Annahme des ungebrochenen jüdisch-christlichen Charakters der angeredeten Gemeinde mit gewissen Andeutungen des Briefs in Einklang steht. W. begünstigt dies Unternehmen, indem er darin mit mir einverstanden ist, daß 13, 9 die in der Gemeinde geltende Bemühung um jüdische Opferspeisen als fremdartig nicht bezeichnet wird im Verhältniß zu einer bisher in der Gemeinde ausgeübten Praxis, sondern nur im Verhältniß zu der Lehre des Verf. von dem Werthe des Opfers Christi. Die Christen dürfen nicht von fremdem Altare Speise nehmen, weil ihr Altar das Kreuz ist, an welchem Jesus sich als ein solches allgemeines Sündopfer dargebracht hat, an welches nach dem Gesetz keine Mahlzeit der Priester geknüpft ist. Nun geht aber aus dem Verhältniß von 5, 11. 12 zu 5, 1—10 hervor, daß die Lehre des Verfassers vom Hohenpriesterthum Christi, deren letzte praktische Spitze in jener Regel (13, 10—12) erkannt werden muß, etwas Neues für die Leser ist, durch dessen Einwirkung auf die Leser erst deren Vollkommenheit erzielt werden soll (6, 1), und seine Rüge erstreckt sich nur darauf, daß sie durch ihre allgemein sittlich-religiöse Haltung das Bedürfniß verrathen, zunächst noch wieder auf die Sinnesänderung und den Glauben an Gott gewiesen zu werden. Diese Rüge scheint mit den oben angeführten Zeugnissen über den Gnadenstand der Leser und mit der Limitation der Befürchtungen (6, 9. 10; 12, 13—16) nur dann einen Widerspruch zu bilden, wenn man dem Schreiber

so wenig Pastoralweisheit zutraut, als in pietistischen Bußpredigten vorzukommen pflegt. Beides, Rüge wie Anerkennung, bezieht sich aber auf das specifisch-christliche Lebensgebiet, welches weder positiv noch negativ dadurch berührt wurde, daß die jüdisch-christlichen Leser, wie wir annehmen müssen, vom Beginne ihres Christenstandes an fortfuhren, die Reinigkeitsvorschriften des Gesetzes zu beobachten und je nach Bedürfniß Dankopfer darbrachten. Denn an Privatsündopfer dürfen wir bei 13, 9 nicht denken, da mit denselben für die Laien kein Mahl verbunden war. Wenn nun durch solche Uebungen die Treue gegen die christliche Gemeinschaft und deren Pflichten nicht beeinträchtigt wurde, so forderte der fortgesetzte Opferdienst weder eine Rüge noch eine Belehrung über seine Unstatthaftigkeit heraus. Da aber der ganze Brief beweist, daß der Verf. desselben eine Gefahr des Abfalls von Christus an die Praxis der Dankopfer geknüpft findet, so kann dieselbe ihm nicht in dieser Praxis als solcher, sondern erst darin erschienen sein, daß einzelne Gemeindeglieder ihrem Judenthum zu Liebe ihre Gemeinschaft mit den Christen zu lockern im Begriffe waren (10, 25). Unter diesen Umständen freilich erschien es ihm als geboten, die Ungültigkeit des mosaischen Opfercultus im Christenthum auch den jüdischen Christen zur Ueberzeugung zu bringen. Diesen Versuch also unternimmt der Verf. des Briefes, indem er seinen Gesichtskreis factisch mit dem der jüdisch-christlichen Gemeinde conformirt. Ohne sich nämlich über die Stellung der Heidenchristen zu den jüdischen irgendwie zu äußern, indem er aber ihr Recht auf das Christenthum vorbehält, acceptirt er den Grundsatz, der allein dem jüdischen Christenthum das Recht des Daseins gegeben hat, daß das zum frühern Bunde erwählte Volk auch zum Stamme der neuen Bundesgemeinde berufen sei und daß gerade die an Christus glaubenden Juden, so wie sie als solche auch durch ihre hergebrachte Sitte zusammengehalten werden, der ursprünglichen Bestimmung des Volkes Gottes entsprechen. Schon hieraus folgere ich, daß sein Beweis der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint ist, daß er auch die anderen Ordnungen der Beschneidung, der Reinigungen u. dergl. aufgegeben wissen wollte. Und ich vermag den Einwendungen W.'s dagegen (II, S. 60) auch jetzt nicht nachzugeben,

indem ich mir bewußt bin, dabei keinem rechthaberischen Eigensinne zu folgen. Zuvor erinnere ich jedoch daran, daß es für diese Streitfrage und ihre Lösung durch gewisse Data des Briefes natürlich einen bedeutenden Unterschied macht, ob man mit W. annimmt, daß die Leser längst auf die mosaische Cultussitte im Ganzen verzichtet, oder mit mir, daß sie dieselbe festgehalten haben. Da ich die Grundlosigkeit jener Hypothese dargethan habe, so darf ich von meinem Standpunkt aus fragen, wo denn in dem Briefe vor der Beschneidung, der Speisewählerei, den Reinigungen in derselben Weise gewarnt wird, wie vor der Opferspeise? W. unterläßt es nun mit Recht (vgl. II, S. 64 f.), dafür sich auf 13, 13 zu berufen, wo Manche die Aufforderung entdecken, daß die Leser aus dem Lager des alten Bundes überhaupt austreten, d. h. ihre Theilnahme an der jüdischen Sitte aufgeben sollen. Denn das Bild des Ausgehens aus dem Lager des jüdischen Volkes, durch welches Christus den schmählichen Tod der Kreuzigung vor dem Thore der Stadt erlitten hat, zweckt deutlich nur auf die ausgesprochene Zumuthung ab, die Schmach Christi mitzutragen. Aber wo steht denn sonst geschrieben, was man in dieser Beziehung sucht? W. begnügt sich, mich durch Allegation einer Reihe von Stellen zu widerlegen (7, 12. 18. 19; 8, 13; 9, 1; 10, 1; 13, 9). Ich muß mich zunächst gegen den Schein verwahren, als hätte ich meine Ansicht so leichtfertig vorgetragen, daß ich die Stellen nicht beachtet hätte, die meine Behauptung zu durchkreuzen scheinen könnten. Aber die letzte der von W. angeführten Stellen ist völlig indifferent. Die anderen bewegen sich theils um den allgemeinen Gedanken, daß der alte Bund seit Jeremia im Verschwinden begriffen sei, theils darum, daß mit der Veränderung des Priesterthums in der Person Christi eine Veränderung des Gesetzes eintrete. Aber mit dem letztern Umstande ist nur die Beseitigung des Privilegiums Aarons gemeint, und mit dem erstern Gedanken ist eben nicht direct ausgesprochen, was direct ausgesprochen werden mußte, wenn es gesetzestreue jüdische Christen von der mosaischen Sitte abbringen sollte! Ach ja! in unserer theologischen Ethik mag es als beweisend für die Ungültigkeit der gesammten mosaischen Ritualgesetze gelten, wenn man jene Stellen unter dem Paragraphen auch nur

mit den Ziffern anführt; aber im vorliegenden Falle handelt es sich um historische Folgerungen auf die erkennbare Absicht des Schreibers unter Voraussetzung des denkbaren Verständnisses der ursprünglichen Leser. In solchem Falle halte ich es jedoch für verboten, durch willkürliches Specialisiren oder Generalisiren etwas zu erzielen, was über den ausdrücklichen Wortlaut hinausgeht. Bleibt also nur noch 9, 10 übrig, dessen von mir (Entstehung der altkath. K., S. 163) vorgetragene Auffassung ich festhalte, obgleich mir W. (II, S. 61) als die „richtige" Auslegung den Satz entgegenstellt, daß die Opfer „nur Fleischessatzungen sind, die nebst Speisen und Getränken und unterschiedlichen Waschungen bis zur Zeit der Herstellung auferlegt sind". Ich nämlich finde diese Erklärung zu ungenau, als daß sie mir richtig zu sein schiene. Der Satz, den sie betrifft, ist auch weder nach seinem nächsten Zusammenhange, noch im Vergleich mit dem Stillschweigen des ganzen Briefs über die übrigen Ritualien, so einfach, daß über seinen Sinn so kurz abgesprochen werden dürfte. Von den Opfern wird gesagt, sie seien nur den Leib (und nicht das Gewissen) betreffende Ordnungen, welche bis zur Zeit der Herstellung gelten sollen. Nun wird beiläufig und in sehr abgekürzter Weise eingeschoben, daß die Opfer neben Speisen und Waschungen Leibesordnungen seien, d. h. neben den Verboten von Speisen und Geboten von Waschungen. Die Gleichartigkeit dieser Riten hängt aber von ihrer Bestimmung als *δικαιώματα σαρκός* ab, welches das Prädicat von *δῶρά τε καὶ θυσίαι* ist. Nun tritt für die Opfer als Fleischessatzungen noch hinzu *μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα*. Die Bedeutung dieses Satztheilchens ist jedoch nur erkennbar aus dem Zusammenhang der Aussage nach rückwärts und nach vorwärts. Derselbe ist: Die Eintheilung des irdischen Heiligthumes in vorderes und hinteres Zelt und die Verschlossenheit des letztern für menschliche Gegenwart (mit Ausnahme des Hohenpriesters) hat den Sinn, daß der Eintritt in das himmlische Heiligthum noch nicht offen steht, so lange das Vorderzelt Bestand hat. Indem dieses noch bis auf die Gegenwart (des Schreibenden) der Fall ist, ist es noch immer Sinnbild, nämlich der vor Christus unumgänglichen Verschlossenheit des himmlischen Heiligthums, und diesem Charakter des

Vorderzeltes entsprechen auch die Thieropfer, welche nur leibliche Reinheit vermitteln, und bis zur Zeit der Herstellung, d. h. bis zur Zeit der priesterlichen Handlung Christi gelten, die ja den Eingang in den Himmel eröffnet. Der Verf. will durch diese Erörterungen über das Vorderzelt zweierlei erreichen. Indem es überhaupt die Verschlossenheit des himmlischen Heiligthums bedeutet, weist es auf eine höhere Heilsökonomie hin; indem es aber auch noch gegenwärtig fortdauert, wo doch die höhere Heilsökonomie schon in Wirksamkeit ist, so ist an der Correspondenz zwischen den Thieropfern und dem sinnbildlichen Charakter des Vorderzeltes zu erkennen, daß jene nur leibliche Ordnungen sind, welche nur Geltung haben bis zu dem schon in der Vergangenheit stehenden Opfer Christi, das die Gewissen reinigt. Hiemit ist der Uebergang dazu gemacht, die Art und den Werth des Opfers Christi auseinanderzusetzen, was von V. 11 an geschieht. Das Prädicat der Opfer *μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα* zweckt also darauf ab, auf die Einzigkeit des Opfers Christi und den ewigen Werth seiner erlösenden Wirkung (V. 12) vorzubereiten. Ist nun durch diese Nachweisung festgestellt, daß die Gleichstellung der Thieropfer mit Speise= und Reinigkeitsordnungen in V. 10 ganz beiläufig geschieht, so liegt im Zusammenhang kein Grund für die Annahme, daß der Verf. beabsichtigt, auch für diese Riten den Ablauf ihrer Gültigkeit einzuschärfen, und der Wortlaut ist nicht so beschaffen, daß die Vergleichung der Riten sich auf mehr als auf den Gattungsbegriff *δικαιώματα σαρκός* beziehen muß. Ich muß vielmehr meine Behauptung festhalten, daß nach der typologischen Methode des Briefs auch die christlichen Gegenbilder von Beschneidung, Reinigungen, Enthaltungen von unreiner Speise nachgewiesen sein müßten, wenn diese jüdischen Uebungen aus dem Kreise des christlichen Lebens ebenso verbannt werden sollten, wie die gesetzlichen Opfer. Der Schreiber konnte als Christ jene Riten als *δικαιώματα σαρκός* betrachten und doch als geborener Jude mit aller Pietät sich und seine Leser an deren Beobachtung gebunden achten, um ihre Gemeinschaft mit dem erwählten Volke auch im neuen Bunde aufrecht zu erhalten. Die Geschichte des religiösen Lebens bietet genug Beispiele dafür, daß die Praxis sich nicht immer nach dem

theoretischen Umfange eines eben entdeckten reformatorischen Grundsatzes richtet, sondern daß die der Gewöhnung folgende Pietät die Folgerungen aus einem solchen Grundsatze zu beschränken vermag. Will man aber die entgegengesetzte Ansicht für den Schreiber und die Leser des Hebräerbriefs gelten lassen, so sehe man zu, ob dadurch nicht der schematischen Methode der geschichtlichen Forschung Raum gegeben wird, deren Anwendung auf das apostolische Zeitalter doch gerade auch Herr D. W. bekämpft. Ich wenigstens habe gelernt, in der Geschichte jener Epoche auf eine Fülle von Besonderheiten und Uebergangsstellungen zu rechnen, die zwischen den äußersten Gegensätzen auftreten, und mit dieser Rechnung stimmen in Hinsicht des Standpunktes des Briefs an die Hebräer meine exegetischen Erhebungen aus dieser Schrift überein.

2.

Die Principien der modernen Theologie

mit besonderer Beziehung auf die Dogmatik entwickelt.

Von

H. Weiß, Diakonus in Vaihingen a. d. E.

Daß es (seit dem zweiten Decennium unseres Jahrhunderts, speciell seit Schleiermacher) eine moderne Theologie gibt, ist eine nicht zu bestreitende geschichtliche Thatsache. Von derselben sind auch diejenigen Theologen mehr oder weniger berührt, deren Streben darauf gerichtet ist, die Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts im Wesentlichen zu restauriren. Die moderne Theologie verzichtet auf einen solchen Restaurationsversuch, indem sie in der einschneidenden Erscheinung des Rationalismus und Humanismus keine ein=

fache Negation der Glaubenswahrheit, sondern nur ein neues, vorerst einseitig hervorgetretenes Moment in der Erfassung der Wahrheit erkennt. Sie will schon aus geschichtlichem Interesse nicht an ein bloßes Abbrechen der normalen Entwicklung innerhalb der evangelischen Theologie glauben, welche doch auch in der rationalistischen Periode noch immer die heilige Schrift im Wesentlichen als Grundlage und als hauptsächliches Object ihrer Forschung festgehalten hat, und sucht daher nicht blos an die Schöpfung des 16. und die Scholastik des 17. Jahrhunderts und mittelbar an die theologische Arbeit der alten und der mittelalterlichen Kirche anzuknüpfen, sondern ebenso an die Bestrebungen der „Aufklärung und Kritik", wie sie nun wohl seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in abschließendem Kreislaufe sich vollendet haben.

Die vielfache Unsicherheit, welche aber noch immer in Beziehung auf den Werth, die Berechtigung, die Consequenzen und die Schranken derjenigen theologischen Anschauungsweise stattfindet, welche als die moderne richtig bezeichnet wird, legen die Frage nahe, ob dieselbe nicht auf feste Principien sich zurückführen, dadurch bestimmt fixiren und in ihrem Werthe erweisen lasse. Wir versuchen dies in der einfachsten Weise zu thun, indem wir aus dem Begriffe der Theologie einerseits und aus der Eigenthümlichkeit des modernen Bewußtseins andererseits die Principien ableiten.

Die christliche Theologie ist die Wissenschaft von Gott, wie er sich geoffenbart hat in Christo. Zu ihrer Voraussetzung hat sie den christlichen Glauben, durch welchen allein ihr Object, die Offenbarung Gottes in Christo, ihr dargeboten wird. Sie kann daher ihrem Begriffe nach nur von Solchen betrieben werden und sich zunächst auch nur an Solche wenden, welche diesen Glauben theilen. Sie steht mit dieser ihr unentbehrlichen Glaubensgrundlage keineswegs außer aller Analogie mit anderen Wissenschaften. Denn z. B. auch die Psychologie und die philosophische Ethik setzen den Glauben an die vom Leibe unterschiedene Menschenseele, an das absolute Sittengesetz und die menschliche Freiheit voraus, da das Dasein derselben sich durch wissenschaftliche Argumente wohl begründen, aber nicht beweisen läßt. Näher ist der christliche Glaube zu bestimmen als der Glaube an

die absolute Heilsoffenbarung Gottes in Christo. Ohne die Voraussetzung, daß die Offenbarung Gottes in Christo eine absolute sei, könnte es keine eigentliche Wissenschaft von dieser Offenbarung geben, da der Wissenschaft ihr Object vollständig muß gegeben sein, wenn auch ihre Erkenntniß desselben nur eine allmählich sich vervollständigende ist. Die nähere Bestimmung dieser Offenbarung als Heilsoffenbarung dient, wie sie unmittelbar hervorgeht aus der Natur des christlichen Glaubens, so noch weiter dazu, die theologische Betrachtung dieser Offenbarung von jeder anderweitigen wissenschaftlichen Untersuchung derselben (philologischen, religionsphilosophischen, historischen u. dgl.) zu unterscheiden.

Der Glaube, durch welchen der Theologie ihr Object zunächst dargeboten wird, weist nun aber die Wissenschaft, welche ihn erforschen und darstellen will, sofort weiter zurück an die Factoren seiner Entstehung, an seine eigenen Grundlagen. Diese sind die heilige Schrift, die christliche (beziehungsweise die evangelische) Kirche mit dem in ihr waltenden heiligen Geiste und hinter beiden die thatsächliche Offenbarung, als deren Producte Schrift und Kirche sich darstellen. Wie für den Glauben selbst, so haben natürlich auch für die Theologie die heilige Schrift und die Kirche zunächst nur vermittelnde Bedeutung für die Erfassung der thatsächlichen Offenbarung. Aber welches ist näher diese Bedeutung? Nach evangelischem Glauben ist die Offenbarung Gottes in Christo in der heil. Schrift, aber auch nur in dieser, urkundlich bezeugt, die Kirche aber ist in fortschreitendem Verständniß der Offenbarung in dem Maße begriffen, als sie vermittelst der heil. Schrift durch den heil. Geist in alle Wahrheit sich leiten läßt. Diese Aussage über das Verhältniß von Offenbarung, heiliger Schrift und Kirche liegt in der Natur des christlichen Glaubens selbst. Eine etwa in der Kirche fortgehende Offenbarung ist dadurch ausgeschlossen, daß in Christo das absolute Heil erschienen ist. Andererseits wird durch die absolute Bedeutung dieses Heiles gefordert, daß dem Einzelnen die Möglichkeit der unmittelbaren Kenntniß und Aneignung desselben schlechthin für alle Zukunft gesichert sei, — eine Forderung, welche nur durch die urkundliche Ueberlieferung der Heilsoffenbarung in einer jedem Einzelnen zugänglichen heiligen Schrift ihre Erfüllung findet.

Das Verständniß der Urkunde aber ist dem Gläubigen durch seine Kirche schon geschichtlich vermittelt, sein Glaube enthält das bestimmte Verständniß seiner Kirche von der heil. Schrift principiell in sich, und sofern dem Glauben nicht blos überhaupt die Beziehung auf die kirchliche Gemeinschaft, sondern auch die Ueberzeugung von dem darin waltenden heil. Geiste innewohnt, kann er sich dem Einflusse derselben auf seine Erkenntniß der Offenbarung gar nicht entziehen wollen[a]). Nun dient dem Gläubigen die eigene durch die heil. Schrift auch wieder unmittelbar zu Theil gewordene Erleuchtung zugleich als Mittel, das Verständniß seiner Kirche an der Hand der heil. Schrift zu prüfen, zu berichtigen, in seinem Theile fortzubilden. So ist also das eine Princip aller Theologie: der aus der heil. Schrift in der Gemeinschaft der Kirche fortschreitend sich aufschließende Inhalt der im Glauben ergriffenen absoluten Heilsoffenbarung Gottes in Christo. Die katholische Theologie steht dadurch im Widerspruche mit dem Glauben an die absolute Bedeutung des in Christo geoffenbarten Heiles, daß sie an seine auch dem Einzelnen unmittelbar gesicherte Ueberlieferung und selbstständige Aneignung nicht glaubt und das Verständniß der heil. Schrift an die kirchliche Tradition schlechthin bindet, sowie dadurch, daß sie eine Art von fortgehender Offenbarung in der Kirche vermittelst des inspirirten Episkopats, beziehungsweise Papats annimmt.

Das andere Princip der Theologie ist nun aber, wie sich aus ihrem Begriffe der Offenbarungs- oder Glaubens-Wissenschaft von selbst ergibt, eben das wissenschaftliche, und auf dieser Seite erst kommt der unterscheidende Charakter der modernen Theologie

---

a) Noch weniger kann die Theologie als Glaubenswissenschaft absehen von den seitherigen Leistungen zunächst innerhalb der eigenen, dann aber überhaupt innerhalb der gesammten christlichen Kirche. Denn wie die Wissenschaft auf ein gemeinsames Erkennen es abgesehen hat, so entsteht und entwickelt sie sich nur durch die gemeinsame Thätigkeit. Es enthält also der Anspruch auf eine die gemeinsame kirchliche Arbeit der Gegenwart und Vergangenheit mehr oder weniger ignorirende „reine Schrifttheologie" einen doppelten Widerspruch gegen das Wesen der Theologie, und beruht factisch auf einer Illusion.

zum Vorschein. Das eigenthümliche Wesen derselben besteht darin, daß sie den Glauben wirklich wissenschaftlich darzustellen sucht, ohne ihn selbst aufzugeben. Der moderne Theologe lebt des Glaubens, daß sein Glaube sich wissenschaftlich auffassen und darstellen lasse, während er sich des vollen Begriffes der Wissenschaft bewußt ist und die Bedeutung ihrer Anforderungen vollständig anerkennt. Es ist nämlich gerade der modernen Zeit (seit der Mitte des 18. Jahrhunderts) eigen, daß ihr das Wesen der Wissenschaft vollständig zum Bewußtsein gekommen ist, weil das Princip derselben ihr aufgegangen ist. Dieses Princip ist das reine Selbstbewußtsein, welchem die Objecte des Erkennens, auch soweit sie schon im Bewußtsein vorhanden sind, zunächst nur als ein Gegebenes gegenüber stehen, ohne unmittelbare Wahrheit für dasselbe zu haben. Zum Gewußten im vollen Sinne, zur Wahrheit, wird der Inhalt des Bewußtseins erst durch seine Hereinnahme in das reine Selbstbewußtsein, beziehungsweise durch seine erkannte Uebereinstimmung mit demselben. Auf der Stufe des reinen Selbstbewußtseins gibt es für den Geist zunächst nichts Gewisses als Er selbst, wie er sich erfaßt in dem apriorischen Grunde seines Wesens. Das cogito ergo sum, worin Cartesius zuerst das Princip der neueren Philosophie ausgesprochen hat, ist seit der Mitte des 18. Jahrhunderts das Princip der neuen Zeit überhaupt, die herrschende Form des gebildeten Bewußtseins geworden. Dasselbe hat sich auf dem Gebiete der Philosophie, Poesie, Literatur, auf dem Gebiete des Rechtes und Staates seit jener Zeit einen in seinen Wirkungen immer weiter greifenden und unvertilgbaren weltgeschichtlichen Ausdruck gegeben, es hat in der That eine neue Aera in der Menschheit heraufgeführt. Wie sollten Theologie und Kirche von diesem Principe unberührt geblieben sein! Es ist nun aber dieses Princip hervorgetreten und herrschend geworden nicht durch die Willkür und Selbstüberhebung der Menschen, sondern kraft göttlicher Nothwendigkeit der Entwickelung des menschlichen Geistes, wie wir dieselbe ähnlich an jedem einzelnen Menschen beobachten können, welcher unter dem wirklichen Einflusse der geistigen Bildungselemente unserer Zeit vom Knaben zum Manne heranwächst. Die moderne Menschheit ist jetzt, nur

auf zweiter, höherer Stufe der Entwickelung, ebenso in das Alter der Mündigkeit eingetreten, wie nach dem Zeugnisse des Apostels Paulus die antike Menschheit (die Ausdehnung der Stelle Galat. 3, 25 ff. auf die Heiden in dem bezeichneten Sinne wird wohl Niemand bestreiten) zur Zeit Christi in dasselbe eingetreten war. Das Aufgehen des reinen Selbstbewußtseins in der Menschheit war nur die nothwendige Vollendung derjenigen Stufe in der Entwickelung des Bewußtseins, welche in der Reformation zunächst (wie dies theils bei der centralen Stellung der Religion, theils beim Heraustreten aus dem Mittelalter natürlich war) ganz überwiegend auf dem religiösen Gebiete hervorgebrochen war. Es ist ja der Grundsatz von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, welcher als das Princip der Reformation gewiß mit Recht unbestritten gilt, nur der noch anderweitig specifisch bestimmte Ausdruck einer allgemeinen Form des geistigen Bewußtseins, ohne welche er gar nicht denkbar ist. Es spricht sich darin das allgemeine Bewußtsein aus, daß der Mensch dasjenige, was für ihn absolute geistige Bedeutung haben soll, was er schlechthin als wahr, recht rc. anerkennen soll, im Grunde seines Geistes selbst als solches erfahren müsse und könne. Dieses Bewußtsein hat sich in der Reformation geltend gemacht, ohne daß das in ihm liegende Princip jetzt schon selbst wieder Gegenstand des klaren Bewußtseins gewesen wäre; das Princip war nur *an sich* hervorgetreten, noch nicht *für* den Geist selbst. Letzteres geschah vollständig erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts, nachdem die Entwickelung der Philosophie seit Cartesius, auf theologischem Gebiete die Erscheinungen des Socinianismus, Arminianismus, des Quäkerthums und der protestantischen Mystik, endlich besonders des Pietismus und Deismus, weniger wie auf dem Gebiete der katholischen Kirche der Jansenismus und die katholische Mystik des 17. Jahrhunderts das steigende Hervortreten des klaren Bewußtseins um das neue Princip oder das Aufgehen des Princips der modernen Zeit angekündigt und vermittelt hatten. Wir nennen nun eben das, daß der Geist um jenes schon in der Reformation wirksame Princip deutlich weiß, daß er des Grundes seiner absoluten Selbstgewißheit klar sich bewußt ist, das *reine* Selbstbewußtsein, nach der Willensseite hin die Freiheit. Es hat

nun aber dieses reine Selbstbewußtsein, wie es bei seinem ersten Hervortreten kaum anders sein konnte, zunächst sich selbst überschätzt, indem es sich als das materiale Princip aller Gewißheit und Erkenntniß (ja schließlich bei Fichte alles Seienden) betrachtete, während es sich selbst überdies zuerst nur in seiner abstractesten Form erfaßt hatte. Indem das cartesianische cogito ergo sum nicht blos zum Ausgangspunkte, sondern geradezu zum materialen Principe aller Erkenntniß gemacht wurde, konnte nur ein leerer Idealismus entstehen, welcher mit seinen rein formalen Kategoriecn und Begriffen die Wahrheit nicht erfaßte. Die höchste kritische Vertiefung des reinen Selbstbewußtseins in sich selbst bei Kant führte auch zu der Einsicht, daß das „Ding an sich“ in demselben nicht enthalten sei, sondern daß nur die unveräußerlichen logischen und ethischen Grundgesetze des Geistes zu seinem apriorischen Bestande gehören. Aber man ließ sich jetzt erst durch das Bewußtsein um die absolute Bedeutung des menschlichen Geistes zu der Verwechselung desselben mit dem absoluten Bewußtsein selbst fortreißen und gerieth dadurch auf eine Bahn, von welcher aus allerdings nur durch Umkehr eine Rückkehr zu der Wahrheit möglich war. Es bieten ja jene apriorischen Bestimmungen des menschlichen Geistes doch nur die schlechthin nothwendigen Formen und Kriterien aller Wahrheit, und wenn auch Form und Inhalt keineswegs so äußerlich zu einander sich verhalten können, daß nicht in jener auch schon etwas von diesem gegeben wäre, so ist doch unwidersprechlich, daß das „Ding an sich“ dem menschlichen Geiste von außen und von oben muß hinzugegeben werden, damit wirkliche Erkenntniß und Wissen um die Wahrheit entstehe. Hier haben wir den Punkt, wo es sich zeigt, daß das reine Selbstbewußtsein und die göttliche Offenbarung vielmehr einander fordern als ausschließen. Auf allen Gebieten ist ja auch die gegenwärtige Wissenschaft von dem leeren Idealismus zur Erforschung des Realen, des in der innern und äußern Erfahrung sich offenbarenden Lebens zurückgekehrt, ohne daß sie darum wenigstens in ihren geistig höher stehenden Vertretern auf die richtige Anwendung des idealistischen Princips verzichtete. Vielmehr strebt sie, allerdings in der durch das reine Selbstbewußtsein dargebotenen Voraussetzung der durchgängigen Uebereinstimmung

des Apriorischen und des Empirischen (des Selbstbewußtseins und der Offenbarungen des Lebens) danach, die Gesetze des Geistes in dem empirischen Stoffe wieder zu erkennen, und den Geist durch die Aufnahme des letzteren mit dem ganzen Reichthum der lebendigen Wahrheit zu erfüllen. Der Rationalismus war nur die Verirrung des Idealismus auf dem theologischen Gebiete. Indem er die „Vernunft" geradezu schlechthin für das materiale Erkenntnißprincip ansah, war er unempfänglich für das, was der Vernunft durch die Offenbarung erst soll mitgetheilt werden, und verfiel überdies der Täuschung, daß er für apriorischen Inhalt des Geistes ansah, was vielmehr nur „der Herren eigener Geist" gerade enthielt, nämlich die herrschenden Zeitmeinungen, den „eigenen endlichen Verstand". Indessen wäre es dem Rationalismus auch beim besten Willen nicht möglich gewesen, der Offenbarung vom modernen Standpunkte aus gerecht zu werden. Denn es mußte das Bewußtsein erst reinlich scheiden lernen zwischen der wirklichen Offenbarung und der traditionellen Form, in welcher man dieselbe allein besaß, in welcher man auch die heil. Schrift allein aufzufassen gewohnt war. Wenn der Rationalismus die Aufgabe hatte, diese Scheidung zu vollziehen, so dürfen wir ihm weder sein wesentlich negatives Verhalten schlechthin verübeln noch den Umstand, daß er mehr oder weniger bei der Lostrennung der Schale auch den Kern verletzt oder sogar den Kern mit der Schale weggeworfen hat, weil ihm die Lostrennung desselben nicht gelingen wollte. Sein Bestreben war wenigstens im Großen und Ganzen kein anderes als dasselbe, das wir auch bei seinem positiveren Bruder, dem Supernaturalismus, wahrnehmen. Ja die schärfsten und einschneidendsten Untersuchungen der neuesten Kritik haben doch nur an der Lösung der Frage gearbeitet, was das Thatsächliche, der wirkliche Sachverhalt der Offenbarung sei, und die Zeit wird nicht ausbleiben, wo man noch allgemeiner als jetzt anerkennen wird, wieviel die Theologie diesem ganzen vom Rationalismus begonnenen, von der speculativen Kritik fortgeführten Scheidungs-Processe verdanke. — Doch, kehren wir zu unserer ursprünglichen Entwickelung zurück! Das reine Selbstbewußtsein und die göttliche Offenbarung verhalten sich nicht ausschließend zu einander, der moderne Christ und Theologe

besitzt ihre principielle Einheit in seinem **selbstbewußten Glauben** oder **gläubigen Selbstbewußtsein** (was ebensowenig einen Widerspruch involvirt, als: sittliches Selbstbewußtsein oder selbstbewußte Sittlichkeit, da auch diese nur durch eine Einigung des Apriorischen im Selbstbewußtsein mit empirischer sittlicher Bildung zu Stande kommt). Gehen wir nun zunächst wieder auf das Wesen und die Factoren des Glaubens zurück, um zu zeigen, wiefern darin kein Widerspruch wider das reine Selbstbewußtsein und den aus ihm folgenden Begriff der Glaubens**wissenschaft** enthalten ist, und zu entwickeln, wie die Aufgabe der modernen Theologie sich durch diese beiden Factoren: Glaube und Selbstbewußtsein, oder Glaube und Wissenschaft (im wahren, modernen Sinne) näher bestimmt. Wir haben oben gesehen, daß der Glaube seinem Ursprunge und Wesen nach die Ueberzeugung von der Vermittelung der Offenbarung durch die heilige Schrift in der Kirche in sich schließt. Die Wissenschaft fordert nun aber gemäß ihrem Principe, dem reinen Selbstbewußtsein, daß ihr Object als die Wahrheit in Uebereinstimmung mit den Grundgesetzen des menschlichen Geistes erkannt und dargestellt werde. Diese Forderung scheint sich mit dem Glauben an die heil. Schrift und der Bindung der Theologie an dieselbe nicht zu vertragen. Nun aber ist der Glaube an die heil. Schrift als die Urkunde der göttlichen Offenbarung ja nur abgeleitet aus dem Glauben an die Offenbarung selbst, beziehungsweise an ihren Mittelpunkt: Christum und die durch ihn vermittelte Gottesgemeinschaft, wie er durch die Wirkung der Offenbarung selbst auf das innerste Selbstbewußtsein des Gläubigen dort unmittelbar göttlich bezeugt und zur innersten Gewißheit des menschlichen Geistes erhoben ist als die seinem Wesen vollkommen entsprechende Wahrheit (testimonium spiritus sancti). Der Glaube erweist sich mit seinem specifischen Inhalte wie als höchstes Lebensprincip, so auch als höchstes theologisches Wahrheits- und Erkenntnißprincip gerade vom Standpunkte des reinen Selbstbewußtseins aus. Und da nun dasselbe, was Mittelpunkt des Glaubens ist, zugleich als Mittelpunkt der in der heil. Schrift vorliegenden Bezeugung der göttlichen Offenbarung erscheint, so ergibt sich, daß ein wesentlicher Widerspruch der vom Principe des selbstbewußten Glaubens ausgehenden

Theologie mit der heil. Schrift im Ganzen, als der Urkunde der Offenbarung, sich nicht herausstellen kann. Wenn es sich nun darum handelt, das bezeichnete Princip näher wissenschaftlich zu entfalten, so muß dies eben wesentlich so geschehen, daß der Inhalt der heil. Schrift, als die Urkunde der Offenbarung (versteht sich nach dem Obigen mit beständiger Rücksicht auf das in der Kirche, d. h. nicht blos in den Symbolen, bisher erreichte Verständniß derselben) entfaltet wird. Da ergibt sich nun 1) als nächste Aufgabe der Theologie folgende: Da der Glaube über die heil. Schrift zunächst nur das aussagt, daß sie im Ganzen die Offenbarung urkundlich bezeuge, so muß nicht blos der Inhalt, sondern auch der urkundliche Werth ihres Zeugnisses im Einzelnen genau festgestellt und auf Grund dieser exegetischen und kritischen Thätigkeit die geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarung so weit als möglich ermittelt und in ihrem objectiven geschichtlichen Zusammenhange dargestellt werden. Dies ist die Aufgabe der biblischen Theologie im weiteren Sinne. Dieselbe kann bei ihren kritischen Untersuchungen, ohne welche ihre Aufgabe nicht zu lösen ist, nur die allgemeine Voraussetzung des Glaubens zu Grunde legen, daß im Ganzen der heil. Schrift die Offenbarung, vornehmlich in ihrem das Heil unmittelbar betreffenden Mittelpunkte, auf untrügliche Weise überliefert sei; sonst aber hat sie alle diejenigen wissenschaftlichen Grundsätze und Mittel anzuwenden, welche bei Erforschung von geschichtlichen Urkunden überhaupt angewendet werden. Denn jeder Protest wider diese Grundsätze und Mittel wäre ein Protest wider das wissenschaftliche Selbstbewußtsein und damit ein Verzicht auf die wissenschaftliche Darstellung des Glaubens oder auf die Theologie, wie sie vom Standpunkte des modernen Bewußtseins aus gefordert werden muß. So ist denn die biblische Kritik, welche sich bis in die Einzelexegese hinein zu erstrecken hat, und eine auf ihr ruhende biblische Theologie die wesentliche Grundlage der modernen Theologie, und es dient zur Bestätigung des seither Entwickelten, daß dieselbe auch erst als Product der neueren Theologie hervorgetreten, seitdem aber in rasch fortschreitender Ausbildung und steigendem Einflusse begriffen ist. Die orthodoxe Theologie konnte, weil sie mit den Voraussetzungen einer

mechanischen Inspirationslehre an die heil. Schrift herantrat, weil sie überdies, im Widerspruche mit dem evangelischen Principe der fides viva, durchaus von der Vorstellung beherrscht war, daß die Offenbarung wesentlich in einem Complex übernatürlich mitgetheilter Lehren bestehe, gar nicht zum Bewußtsein einer Unterscheidung zwischen der Offenbarungsurkunde und der Offenbarungsgeschichte gelangen. Dem modernen Bewußtsein ist es schon darum nothwendig, diese Unterscheidung zu machen, weil es (aus einem unten zu entwickelnden Grunde) die Offenbarung wesentlich als Geschichte auffaßt und die Entstehung der Offenbarungsurkunde nun nur unter denselben Gesichtspunkt stellen kann. Als geschichtlich geworden kann aber die Offenbarungsurkunde kein magisches Product reiner göttlicher Inspiration sein, und es ist so zum Voraus nicht blos als möglich, sondern als wahrscheinlich anzunehmen, daß die menschliche Beschränktheit und somit auch der menschliche Irrthum auf die Auffassung und Darstellung des Herganges der Offenbarung einen nicht unwesentlichen Einfluß werde ausgeübt haben. Dies hat sich ja nun auch durch die angestellte Untersuchung auch von Seiten solcher Theologen, welche von der Voraussetzung des Glaubens ausgingen, für alle Unbefangenen auf evidente Weise bestätigt. Aber es würde überhaupt für das moderne Bewußtsein eine eigentlich wissenschaftliche Beschäftigung mit der heil. Schrift gar nicht mehr geben, wenn die alte Theologie mit ihrer Vorstellung von derselben Recht hätte. Denn da nach derselben der erkennende Geist sich schlechthin nur passiv auffassend und höchstens rein formal selbstthätig zu der heil. Schrift zu verhalten hätte, so wäre ein wissenschaftliches (wir unterscheiden wohl Wissenschaft von bloßer Gelehrsamkeit) Verhalten zu ihr von dem modernen Standpunkte des Selbstbewußtseins aus unmöglich geworden. Wir erkennen also gerade in dieser scheinbaren Unvollkommenheit der heil. Schrift ein Werk der göttlichen Weisheit, welche durch die wirkliche Gestalt der Offenbarungsurkunde den menschlichen Geist auch auf der höchsten Stufe seiner Bewußtseinsentwickelung vielmehr zur lebendigsten Thätigkeit anregt, statt ihn durch einen infalliblen Lehrcodex gerade auf dem höchsten Gebiete der Erkenntniß zu einer seinem innersten Wesen widerstreitenden Passivität zu verurtheilen.

2) Aber die in der biblischen Theologie gegebene Darstellung der geschichtlichen Wirklichkeit und Erscheinung der Offenbarung genügt weder dem Wesen des Glaubens noch dem vollen Begriffe der Wissenschaft, welche doch, wo sie dem höchsten Gegenstande sich zuwendet, auch ihrem vollen Begriffe entsprechen muß. Die biblische Theologie nämlich, welche die Offenbarung in ihrer geschichtlichen Gestalt darstellt, läßt dieselbe noch immer als ein Mannichfaltiges und überdies noch immer nur als ein von außen dem Bewußtsein Dargebotenes erscheinen. Der Glaube aber besitzt den Inhalt der Offenbarung in principieller Einheit und zwar so, daß dieselbe die gegenwärtige Wahrheit des Bewußtseins des Gläubigen selbst ausmacht. Ebenso strebt nun die Theologie als Wissenschaft ihrem Begriffe gemäß danach, von diesem Mittelpunkte des Glaubens aus den Inhalt der Offenbarung als die an sich seiende Wahrheit in systematischer Einheit für die wissenschaftliche Erkenntniß der Glaubensgenossen zu entwickeln. Denn erst die systematische Form ist ja die vollendet wissenschaftliche, die der Natur des Selbstbewußtseins vollkommen entsprechende einheitliche Erkenntniß aus Principien, welche in ihm selbst gegründet sind. Systematische Erkenntniß ist, da das Selbstbewußtsein eine schlechthinige Einheit bildet, welche alles Seiende auf sich bezieht, ihrem vollen Begriffe nach schlechthin die Erkenntniß aus dem Principe des Selbstbewußtseins heraus, d. h. eine einheitliche Erkenntniß des Seienden überhaupt im Zusammenhange mit dem unmittelbar gewissen Wesen des Geistes. Darum ist zunächst die Philosophie die eigentliche systematische Erkenntniß, die Wissenschaft schlechthin. Die Theologie kann aber ebenfalls die Form der systematischen Erkenntniß annehmen, weil ihr materiales Princip, der Glaube, nur eine specifische Bestimmtheit des reinen Selbstbewußtseins ist, und weil dasselbe eine Wahrheit in sich schließt, welche von ihm als Mittelpunkt und Schlüssel der Wahrheit schlechthin gewußt wird. Diese Natur des Glaubens erklärt die Thatsache, daß die Versuche, den Inhalt derselben systematisch darzustellen, von den Wissenschaftlichen in der christlichen Kirche von Anfang an (Origenes) gemacht worden sind, wie auf der anderen Seite aus dem aufgestellten Begriffe des systematischen Erkennens erhellt, warum die mittelalterliche

Scholastik und die protestantische Dogmatik des 17. Jahrhunderts den Anforderungen desselben nicht vollkommen entsprechen konnten. Wenn freilich die systematische Erkenntniß darin bestände, daß nur die rein apriorischen Bestimmungen des menschlichen Geistes nach der ihnen immanenten Denknothwendigkeit entwickelt würden, so müßte die Theologie auf die systematische Form verzichten, weil nicht nur der im Glauben liegende specifische Inhalt des Selbstbewußtseins erst durch die Thatsache und die Bezeugung der Offenbarung in dasselbe hereingekommen ist, sondern weil ja überhaupt geschichtliche Thatsachen und Kundmachungen das Object der Theologie bilden. Aber es ist ja (worauf schon oben hingewiesen worden ist) glücklicherweise auch für die Philosophie die Zeit vorüber, wo man der Täuschung sich hingegeben hat, als ob aus der Erfahrung die Wahrheit weder könnte noch brauchte geschöpft zu werden. Die Philosophie strebt jetzt danach, vom Principe des Selbstbewußtseins aus eben das erkennend zu durchdringen, was in der menschlichen Seele, in Natur und Geschichte sich auf dem Wege der Erfahrung thatsächlich als seiend offenbart. So will nun die systematische Theologie die absolute Heilswahrheit als solche für das wissenschaftliche Bewußtsein zunächst der Glaubensgenossen darstellen, indem sie die aus der heil. Schrift ermittelten Offenbarungsthatsachen und Offenbarungslehren (wie die biblische Theologie sie darbietet) vom Mittelpunkte des selbstbewußten Glaubens aus mit den Gesetzen des erkennenden Geistes durchdringt und nach denselben entwickelt. Dabei ist nun aber die Folge unvermeidlich, daß jenen Thatsachen und Belehrungen, in welchen die Offenbarung geschichtlich zur Erscheinung gekommen ist, ihre bloße Erscheinungsform abgestreift werde, weil sie als solche jetzt erkannt wird und den Gesetzen der systematischen Erkenntniß, d. h. der gewissen Wahrheit des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins, widerstrebt. Diese zweite kritische Function des Selbstbewußtseins erscheint noch wichtiger und wohl Vielen auch noch bedenklicher als jene erste, welche in der biblischen Kritik ausgeübt wird, sofern es sich hier geradezu um eine dogmatische Kritik (beziehungsweise Umgestaltung) der urkundlich gesicherten Thatsachen und Lehren handelt. Dennoch ist diese Kritik so alt als die christliche Dogmen-

und Systembildung selbst; sie wurde früher nur auf unbewußte Weise ausgeübt, und der Anstoß, den man, überdies erschreckt durch den Mißbrauch derselben auf der Seite des Rationalismus, jetzt an ihr nimmt, rührt nur daher, daß dieselbe heutzutage als ein nothwendiges Verfahren mit Bewußtsein geltend gemacht wird. Ueberall nämlich, wo man die Offenbarungsthatsachen und -Lehren zum Systeme zu erheben, ja auch da, wo man nur einzelne Elemente eines solchen daraus zu bilden versucht hat (also bei jeglicher Bildung von Dogmen und Dogmatik oder eines christlichen Lehrsystems) hat man nicht nur die einzelnen von einander abweichenden und einander äußerlich theilweise widersprechenden Lehren und Thatsachen, welche die heil. Schrift darbietet, bis zur Uebereinstimmung gegen einander ausgeglichen, also die ursprüngliche Gestalt des Einzelnen schon dadurch mehr oder weniger verändert a), sondern man hat auch den so gewonnenen Inhalt wieder bearbeitet nicht blos nach den apriorischen Gesetzen der Logik, sondern speciell mit solchen Begriffen, welche überhaupt dem gebildeten Bewußtsein der Zeit als sicher und unumstößlich feststanden, und es ist so der urkundliche Inhalt der Offenbarung niemals ohne erhebliche Umgestaltung des Einzelnen und Ganzen zur systematischen Darstellung gekommen. Eine reine Darstellung des „Schriftsystems" hat es niemals gegeben. Darum hat ja der Rationalismus die Dogmengeschichte geradezu als eine Geschichte der theologischen Zeitmeinungen behandelt, und Schleiermacher wagt der christlichen Glaubenslehre nur die Bedeutung beizulegen, daß sie die Wissenschaft sei „von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre". Diese dogmatische Kritik und Umgestaltung dessen, was geschichtlich als Inhalt der Offenbarung gegeben ist, erweist sich aber auch sofort als nothwendig, sobald wir den Ursprung und die Beschaffenheit der Offenbarung als geschichtliche Erscheinung in's Auge fassen. Nehmen wir z. B.

---

a) Der Kanon der orthodoxen Dogmatik, daß die heil. Schrift secundum analogiam fidei auszulegen sei, führt dieses ausgleichende Verfahren auf ein festes Princip zurück, beruht aber auf der Illusion, daß die Einheit in der heil. Schrift schon durch die exegetische Operation gefunden werde.

die Belehrungen der Propheten und Apostel, und zwar die durch keine geschichtliche Kritik anfechtbaren. Dieselben sind ausgesprochen entweder auf Grund äußerer Wahrnehmung der Offenbarungsthatsachen (in weiterem Sinne, so daß z. B. auch die Reden Christi hieher gehören) oder auf Grund innerlicher Mittheilung durch den heiligen Geist (Inspiration), oder sie sind aus beiden zusammen hervorgegangen. Diese Belehrungen richten sich unmittelbar an die Zeitgenossen, sollen lebendig auf Herz und Leben derselben einwirken. Da können wir doch zum Voraus nichts Anderes erwarten, als daß die Propheten und Apostel, was sie von göttlicher Offenbarung äußerlich wahrgenommen oder innerlich empfangen haben, aussprechen, um es mit Einem umfassenden Worte zu sagen, in der Sprache ihrer Zeit und jeder auch noch in seiner besonderen Sprache. Sie selbst wußten aber um den Inhalt der Offenbarung, sobald sie denselben sich zum deutlichen Bewußtsein brachten, auch nur in dieser bestimmten Form. Denn wir haben ein deutliches Bewußtsein nur von dem, was wir innerlich oder äußerlich aussprechen; unsere Sprache aber ist uns, auch wenn wir einen neuen geistigen Inhalt in uns aufnehmen, als die nur sehr relativ und allmählich zu verändernde Form unseres klaren Bewußtseins durch unsere Zeit, Nationalität, Bildung, Individualität gegeben, und so hoch man nun auch, daß ich so sage, die sprachbildende Kraft des heiligen Geistes anschlagen mag, so wird doch immer (wenn man nicht eine ganz mechanische Vorstellung von der Inspiration hegen will, wie sie gegenwärtig in der Wissenschaft kaum noch Jemand zu vertreten wagt) das Resultat bleiben, daß die uns durch die Organe der Offenbarung gegebenen Belehrungen den göttlichen Inhalt nur in einer individuell beschränkten und bestimmten Form uns überliefern. Auch die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung (gesetzt auch der wirkliche Hergang sei durch die biblische Kritik und Theologie aus den Berichten ganz sicher ermittelt) tragen, wie alles Geschichtliche, nothwendig eine vergängliche Erscheinungsseite an sich und sind theilweise unter den Gesichtspunkt einer dem menschlichen Fassungsvermögen (der jedesmaligen Zeit) accomodirten anschaulichen Sprache Gottes zu stellen. Hieher rechnen wir z. B. die Theophanien, den Engel des Herrn, die שְׁכִינָה im Allerheiligsten, die himmlische

Stimme bei der Taufe Christi sammt der Erscheinung der Taube, die Verklärung Christi, seine sichtbare Himmelfahrt. Bei diesen Thatsachen ist es augenscheinlich, daß, soweit sie in der Dogmatik Berücksichtigung finden, die zeitliche Erscheinungsform von dem bleibenden Inhalte getrennt werden muß, und sie bieten so einen Anhaltspunkt dafür, dies auch noch bei anderen Offenbarungsthatsachen zu thun, wenn ihre geschichtliche Erscheinungsform den Anforderungen der dogmatischen Betrachtung vom Standpunkte des gläubigen Selbstbewußtseins aus schlechthin widerstreben sollte. Wir wissen recht wohl, welcher Mißbrauch schon mit der Unterscheidung zwischen der ewigen Wahrheit und der zeitlichen Erscheinung der Offenbarung getrieben worden ist; aber wir müssen auch hier geltend machen, daß der Mißbrauch den rechten Gebrauch niemals aufhebt. Wir glauben vielmehr nachgewiesen zu haben, daß die strengwissenschaftliche, d. h. die systematische Darstellung der geoffenbarten Wahrheit ebenso berechtigt als nothwendig veranlaßt ist, an ihr das abzustreifen, was nur ihrer zeitlichen Erscheinungsform angehört, um sie in derjenigen Form darzustellen, welche in Uebereinstimmung mit den erkannten Grundgesetzen des menschlichen Geistes und mit den anderweitig gewonnenen sicheren Resultaten der Wissenschaft allein dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Bewußtsein entspricht [a]). Es muß

a) Aus einem Briefe an die Redaction theilen wir, dem Wunsche des Herrn Verfassers entsprechend, noch folgende Erläuterung obiger Ausführung mit:

»Ich kann vielleicht hoffen, am kürzesten meine Anschauung deutlicher zu machen, wenn ich sie mit Beziehung auf den Höhepunkt derselben, die Person unseres Herrn Jesu Christi, näher andeute. Unser Herr ist in Knechtsgestalt auf Erden gewandelt; diese Knechtsgestalt hat nun unter Anderem auch darin ihre volle Wirklichkeit, daß er neben seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit doch gewissen Schranken des Wissens unterworfen war. Für ihn waren z. B. die „Dämonischen" wirkliche Besessene, während wir sie für Geisteskranke erkennen, aber allerdings zugleich auch den Zusammenhang dieser Zustände mit der Sünde anerkennen müssen. — Er hat allen Anzeichen nach in Beziehung auf Art und Nähe seiner Wiederkunft Vorstellungen gehegt und ausgesprochen, in welchen, ähnlich wie bei den alttestamentlichen Propheten, eine vergängliche Hülle den Kern der Wahrheit umschloß. Ich meine nun, an solche Momente, in welchen die Schranke seines Wissens sich darstellt, seien wir nicht mehr gebunden, weil sie für den

dies in unserer Zeit mit klarem Bewußtsein und voller Consequenz geschehen, weil derselben im reinen Selbstbewußtsein die absolute Bedeutung der Grundgesetze des menschlichen Geistes und der darauf gebauten Wissenschaft zum Bewußtsein gekommen ist. Unsere Zeit

---

Herrn selber mit seiner Erhöhung wegfielen. Aber für mich verliert darum die Erfüllung der Offenbarung in ihm Nichts an Wahrheit; vielmehr sie gewinnt. — Komme ich an sein Werk, so scheint er schon auf Erden in einem Fortschritte der eigenen Anschauung über sein Verhältniß zu Israel und den Heiden begriffen. — Seine Apostel, insbesondere auch Paulus und der Hebräerbrief, suchen dasselbe wesentlich noch unter Anschauungsformen aufzufassen, die ihnen durch die alttestamentliche Vorbereitung an die Hand gegeben waren; der Herr selber dagegen hat sich, daß ich so sage, geistig freierer und mehr allgemein menschlicher Formen (z. B. in seiner Lehre von dem Himmelreiche) für die Darstellung desselben bedient; und im johanneischen Evangelium ist die Darstellung von den höchsten Gesichtspunkten dieser Art beherrscht. Ueberall hier sehen wir, denke ich, in einen Unterschied der zur geschichtlichen Begründung ganz unentbehrlichen Erscheinungsform und der bleibenden, ewigen Wahrheit der Offenbarung hinein. Die neuere Dogmatik hat insbesondere in Schleiermacher den Scheideproceß zwischen der geschichtlichen Erscheinungsform und dem bleibenden Gehalte der Offenbarung bereits grundlegend vollzogen, wobei ich gerne zugestehe, daß (ganz abgesehen von den Nachwirkungen von Schleiermacher's früherem Pantheismus) an seiner Darstellung Vieles zu rectificiren ist. Gerade die gläubige Predigtliteratur und die neuerdings aufgekommene populäre Apologetik zeigt auch bei Männern von ganz positiver Richtung vielfach dasselbe Bestreben, welches nur mehr oder weniger bewußt verfolgt wird. Wie ist z. B. in Ullmann's „Wesen des Christenthums“ eben dieses Wesen so frei von der vergänglichen Erscheinungsform dargestellt, unter welcher auch das Christenthum in die Welt getreten ist und treten mußte! Die Himmelfahrt des Herrn (eine indeß kaum genug beglaubigte Thatsache) setzt die Anschauung einer localen Erhöhung des Herrn voraus, welche auch die orthodoxe Dogmatik ihr alsbald abgestreift hat, während wohl im apostolischen Symbol (wie in der Offenbarung Johannis) das Sitzen zur Rechten Gottes nicht so ganz bildlich gemeint war. — — Aber zu einer Unterscheidung des historischen und des idealen Christus im Sinne von Weisse oder auch (soweit bis jetzt ersichtlich ist) von Schweizer lasse ich mich damit nicht drängen. Ich habe dies bereits anderwärts (in einer Anzeige der Glaubenslehre von Al. Schweizer in den Jahrbb. f. d. Theol.) ausdrücklich ausgesprochen. Der ganze Unterschied fällt mir in Beziehung auf die Person Christi mit seinem „doppelten

kann und darf es nimmermehr glauben, daß es eine Wahrheit gebe, welche mit den logischen oder ethischen Grundgesetzen des menschlichen Geistes im Widerspruch stände. Sie wird es nie anerkennen, was manche Theologen ihr zumuthen, zu glauben, daß ein solcher Widerspruch nur von der Trübung und Verkehrung des menschlichen Erkenntnißvermögens durch die Sünde herrühre, da eben das reine Selbstbewußtsein um die anerschaffene Ursprünglichkeit jener Grundgesetze des menschlichen Geistes weiß. Sie wird dies ebensowenig zugestehen, als der evangelische Dogmatiker des 16. oder 17. Jahrhunderts, wenn man ihm den Wortlaut einzelner Schriftstellen zur Widerlegung des sola fide entgegenhielt, die Beschuldigung als begründet anerkannte, daß er nur infolge der ketzerischen Verkehrung seiner Erkenntniß gegen den unmittelbaren Wortlaut dieser Stellen Widerspruch erhebe. Vielmehr wird der gläubige

---

Stand" zusammen, wobei ich freilich keine persönliche Präexistenz desselben voraussetze. —

Analog erkläre und deute ich mir nun auch den „gottmenschlichen Charakter" der heil. Schrift. Das Princip aber, von welchem die Befähigung zu jener Scheidung fort und fort ausgeht, ist der in alle Wahrheit leitende, heilige Geist. Wenn der Herr von diesem sagt: „von dem Meinen wird er es nehmen und an meine Worte wird er euch erinnern", so ist damit die schlechthinige Gebundenheit an seine geschichtliche Person und Offenbarung ausgesprochen. Aber da „das Seine" denn doch nicht aufgeht in seiner geschichtlichen Erscheinung und Offenbarung, so ist damit doch zugleich auf einen Proceß hingewiesen, welcher über die erste irdische Gestalt seiner Offenbarung auch wieder hinausführt. Denn es liegt doch in der Natur der geschichtlichen Erscheinung unseres Herrn, daß sie nach der einen Seite zwar die Vollendung der Offenbarung ist, nach der andern Seite aber auch der Anfang der vollkommenen Offenbarung, und diese Doppelgestalt muß sich wohl auch in der Urkunde dieser Offenbarung, im Neuen Testamente, darstellen. —

Schließlich füge ich noch die Versicherung hinzu, daß ich eben diese Knechtsgestalt der Wahrheit des Evangeliums, welche ja von unserm Glaubensstande im Fleische unzertrennlich ist, welche aber doch mehr und mehr die Gestalt der Verklärung schon auf Erden in der Kirche annehmen will, nur mit demüthiger Verehrung der Herablassung Gottes betrachte und sie nimmer mit den rohen Händen eines profanen Uebermuthes anrühren möchte.«

Dogmatiker unserer Zeit, welcher in dem formalen Principe derselben, dem absoluten Selbstbewußtsein, eben als wissenschaftlich Gebildeter feststeht, darauf verweisen, daß der heilige Geist, welcher auch ihm die Wahrheit seines Glaubens (freilich seines Systems so wenig als dem orthodoxen Dogmatiker) bezeuge, mit der anerschaffenen Grundbestimmtheit des gottebenbildlichen Menschengeistes so wenig in Widerspruch trete, daß er sie vielmehr aufhelle und belebe. Weil er in seinem selbstbewußten Glauben die principielle Einheit der göttlichen Offenbarung und des (wissenschaftlichen) Selbstbewußtseins besitzt und den Grund dieser Einheit erkennt, darum unternimmt er es, diese Einheit von dem genannten Principe aus auch in strenger Consequenz durchzuführen an dem gesammten Inhalte der Offenbarung, wie er durch die heilige Schrift ihm dargeboten wird, ohne daß er fürchtet, daß in irgend einem wesentlichen Punkte das Unternehmen scheitern könnte an dem Widerspruche zwischen der göttlichen Offenbarung und seinem Selbstbewußtsein. Schleiermacher hat dies in seiner Glaubenslehre zuerst in epochemachender Weise gethan und ist eben dadurch der eigentliche Begründer der modernen Theologie geworden [a]). Der Mangel seines Standpunktes liegt nur darin, daß er zu keiner vollen Anerkennung der objectiven Factoren und objectiven Dignität des im christlichen Bewußtsein gegebenen

a) Vgl. hiezu, was er an anderem Orte so nachdrücklich ausspricht: „Wenn die Reformation, aus deren ersten Anfängen unsere Kirche hervorgegangen ist, nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so daß jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer anderen, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sei schon damals gelegt und es thue nun Noth, daß wir zum bestimmteren Bewußtsein der Aufgabe kommen, um sie auch zu lösen. Am Ersten fehlt es nicht: gemahnt ist Jeder genug, und zwiefach aufgefordert, zur Lösung etwas beizutragen, ist Jeder, der an beiden zugleich, am Bau der Kirche und am Bau der Wissenschaft, irgend einen thätigen Antheil nimmt.“ (Schleiermacher: zweites Sendschreiben an Lücke über seine Glaubenslehre, Stud. u. Krit. II, 3).

Inhaltes gelangt ist. Vielmehr wie Kant den aus den Kategorieen abgeleiteten Grundsätzen des reinen Verstandes nur phänomenale Bedeutung zuerkennt, wie sie für ihn nur die allgemeinen Formen alles empirischen Bewußtseins ausdrücken, so enthalten die Schleiermacher'schen Glaubenssätze nur den Ausdruck der nothwendigen allgemeinen Formen des christlichen frommen Bewußtseins im Kreise einer kirchlichen Gemeinschaft, sie sind die Kategorieen und reinen Verstandesgrundsätze, mit welchen die christlich-frommen Gemüthszustände aufgefaßt werden müssen, wenn ein geordnetes und gemeinsames Bewußtsein davon zu Stande kommen und in der Rede als solches ausgesprochen werden soll. Nach einer objectiven Wahrheit dessen, was das christliche Bewußtsein enthält und also auch der Aussagen desselben (Kantisch zu reden: nach der Beschaffenheit des „Dinges an sich", welches der christlichen Erfahrung zu Grunde liegt) darf bei Schleiermacher gar nicht gefragt werden, da das christliche Bewußtsein nur weiß um die frommen Gemüthszustände des Subjects. Es ist längst nachgewiesen worden, daß diese rein subjective Auffassung der Religion und Glaubenslehre mit Schleiermacher's pantheistischer Weltanschauung zusammenhängt, für welche es keine objective Offenbarung und Erkenntniß des wie allen Gegensätzen so auch dem Bewußtsein schlechthin transcendenten Absoluten geben kann, und daß sie dagegen dem christlichen Glauben widerstreitet. Der christliche Glaube weiß sich als die principielle Einheit des Bewußtseins und der objectiven Heilswahrheit; es kommt ihm die Bedeutung einer wirklichen Grunderkenntniß zu; und ebenso erkennt derselbe in der heil. Schrift das untrügliche Mittel zur Erkenntniß der objectiven Heilswahrheit. Wenn also von dem gläubigen Bewußtsein aus der Versuch gemacht wird, seinen Inhalt mit Hülfe der heiligen Schrift in der seither beschriebenen Weise wissenschaftlich zu entfalten, so ist dies eine Entfaltung der objectiven Heilswahrheit für die wissenschaftlichen Glaubensgenossen der Gegenwart. Diese objective Dignität kommt der christlichen Glaubenslehre auch dann zu, wenn sie mehr durch die fortlaufende Reflexion auf die christliche Erfahrung als auf den Inhalt der heil. Schrift im Einzelnen ihr Princip entfaltet, weil diese Erfahrung immer als eine aus der

göttlichen Heilsoffenbarung stammende durch die nachgewiesene Uebereinstimmung mit der heil. Schrift sich zu bewähren suchen wird. Freilich bleibt gerade die systematische Darstellung der geoffenbarten Heilswahrheit immer eine relative, nicht nur weil die Erkenntniß derselben aus der heil. Schrift immer fortschreitet, sondern weil ja auch der ausgebildetsten wissenschaftlichen Auffassung und Sprache doch immer noch etwas Subjectives und Vergängliches anhaftet, das nur eine spätere Zeit zu erkennen und abzulösen vermag.

Die moderne Theologie, welche ihre specifischen Impulse von Schleiermacher empfangen hat, hat nun auch in verschiedener Weise ihr Bewußtsein von der ihr gestellten Aufgabe ausgesprochen. Sie erklärt die Offenbarung Gottes in Christo nicht mehr blos als die durch die heil. Schrift und die Kirche überlieferte, sondern als die aus dem rechtfertigenden Glauben, der persönlichen Heilserfahrung herfließende Wahrheit, nicht mehr als bloße übernatürlich mitgetheilte Lehre, sondern als ein neues der Menschheit von Gott eingepflanztes Leben, nicht mehr als etwas blos transcendent Göttliches, sondern als etwas wahrhaft Gottmenschliches, nicht abstract metaphysisch und magisch, beziehungsweise juridisch, sondern geschichtlich und ethisch, nicht mechanisch, sondern dynamisch und organisch, nicht als reines Wunder, sondern zugleich als Vollendung und Centrum der Schöpfung und Weltregierung, ja als die nothwendige Entwickelung aus der Idee Gottes und des Menschen auffassen und so im Zusammenhange mit der sonstigen Erkenntniß des Menschen aus Gewissen und Vernunft, Natur und Geschichte nicht blos als die seligmachende Heilserkenntniß, sondern zugleich als die innerste und höchste Wahrheit für das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt und den rechten Mittelpunkt für das universelle Weltbewußtsein darstellen zu wollen. Alle diese einzelnen Forderungen besagen nichts Anderes, als daß der zum Bewußtsein seiner selbst gekommene Menschengeist auch in der an ihn ergangenen göttlichen Offenbarung sein eigenes Wesen wiedererkennen wolle, weil dieselbe sonst für ihn keine Wahrheit hätte. Es ist nicht zu leugnen, daß schon Vieles zur Lösung dieser Aufgabe geleistet ist. Aber noch scheut man sich vielfach, die Aufgabe in ihren Principien sich ganz klar zu machen und die Consequenzen daraus vollständig

zu ziehen. Noch behilft man sich gerne damit, nur neue Lappen zu flicken auf das alte Kleid. Gegenüber von dieser Unentschiedenheit kann eine so gründliche, im lebendigsten Glauben und zugleich mit voller Freiheit der wissenschaftlichen Forschung vollzogene Neugestaltung der Lehre von der Offenbarung und von der heiligen Schrift, wie sie Rothe in seinen Abhandlungen „zur Dogmatik" (Stud. u. Krit. 1855, Hft. 4; 1858, Hft. 1, u. 1860, Hft. 1 u. 2; auch in besonderem Abdruck erschienen) gegeben hat, nicht hoch genug geschätzt werden. In solcher Weise ihre Arbeit fortzusetzen ist die Theologie in unseren Tagen ebenso genöthigt, wie verpflichtet. Nicht blos ihre Existenz als Wissenschaft, sondern auch ihr ganzer Einfluß auf Diejenigen, für welche sie doch zunächst da ist, auf die Denkenden, (wissenschaftlich) Gebildeten in der Gemeinde, steht auf dem Spiele. Sie ist zu der Entscheidung darüber gedrängt, ob sie das formale geistige Princip der modernen Zeit anerkennen und so den Rang einer Wissenschaft behaupten oder ob sie durch Verleugnung desselben zu einer dem Zeitalter immer mehr sich entfremdenden und von demselben immer weniger beachteten Fachlehre herabsinken will. Die evangelische Theologie wird nach der ersten Seite hin sich entscheiden, so gewiß sie durch ihr Princip, den rechtfertigenden Glauben, bereits auf diese Seite gestellt ist. Sie braucht sich nur der vollen Bedeutung dieses Princips bewußt zu werden, um ihre wesentliche Uebereinstimmung mit dem formalen Principe des modernen Bewußtseins und mit dem Principe der Wissenschaft zu erkennen. Sie wird so allerdings aus einer Theologie des Wortes immer mehr zu einer Theologie des Geistes sich fortbilden, aber nicht des Geistes, welcher das Wort verneint, sondern welcher aus dem Worte schöpfend dasselbe in dem innersten Grunde des menschlichen Bewußtseins befestigt und verklärt.

Anhang: 1) Man pflegt den hier entwickelten Forderungen für die Gestaltung der Theologie Stellen wie Matth. 11, 25 f.; 1 Kor. 2; 1, 23 ff.; 3, 18 ff. oder auch Gal. 1, 6 ff. entgegenzuhalten. Aber es findet hiebei eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* statt. In jenen Aussprüchen ist die Rede von einem Widerspruche wider den wesentlichen Inhalt der geoffenbarten Heilswahrheit, wider das seligmachende Evangelium, welches zwar unter

der Form entgegenstehender Erkenntniß auftritt, aber im Grunde von einem Widerstreben des **Willens** herrührt. Es handelt sich also dort im Grunde gar nicht um ein theoretisches, sondern um ein ethisch-religiöses Verhalten (vgl. die ὑπακοὴ πίστεως Röm. 1, 5; 2 Theſſ. 1, 8; 2 Kor. 10, 5 u. dgl.). Wir sind ja nun zuoberst ebenfalls davon ausgegangen, daß die Theologie **aus dem Glauben** stammen müsse, d. h. nach evangelischem Glaubensbegriffe aus der ebenso demüthig-bußfertigen als freudig-vertrauensvollen Zustimmung des Herzens, des sittlich-religiösen Grundbewußtseins im Menschen, zu dem Mittelpunkte der geoffenbarten Heilswahrheit, dem Evangelium von Christo. Auch sind wir weit entfernt zu bestreiten, daß dieser Glaube die Wirkung des heiligen Geistes sei, und daß also nur das von dem heiligen Geiste erleuchtete Selbstbewußtsein Princip der Theologie sei. Aber aus diesem gläubigen vom heil. Geiste erleuchteten Selbstbewußtsein entwickelt sich nun vermittelst fortgehender Erforschung und Aneignung des Inhaltes der heil. Schrift die Erkenntniß des Evangeliums als der göttlichen Weisheit (1 Kor. 2, 6 ff.; Ephes. 1, 17 ff.; 3, 18 f.), und von dieser Erkenntniß haben wir oben zu zeigen versucht, daß dieselbe, wenn sie richtig und vollständig gebildet sei, d. h. wenn sie die streng-wissenschaftliche Form angenommen hat, nirgends einen Widerspruch enthalten könne gegen die von Gott dem menschlichen Geiste anerschaffenen logischen und ethischen Grundbestimmungen seines Wesens. Wenn diese Erkenntniß also, um in der Form der Wissenschaft auftreten zu können, an der traditionellen kirchlichen Lehre oder auch an einzelnen biblischen Fassungen der geoffenbarten Wahrheit einen solchen Widerspruch (im letzteren Falle in der Regel einen Widerspruch einzelner biblischer Fassungen gegen einander) aufdeckt und abstreift, so ist das nicht „eine Auflehnung der natürlichen Vernunft wider den Glauben" (solchen Aeußerungen liegt immer der römische Glaubensbegriff zu Grunde), sondern es ist vielmehr eine Bestätigung des Glaubens, sofern der Glaube die Gewißheit der innersten Harmonie der geoffenbarten Heilswahrheit mit dem **ursprünglichen** Wesen des menschlichen Geistes in sich schließt und auch die Erkenntniß des Gläubigen zur vollkommenen Freiheit in Gott erhebt.

2) Ebensowenig hört nach dem Entwickelten der Inhalt der christlichen Theologie auf göttlich geoffenbartes und allein durch den Glauben erfaßtes und festgehaltenes μυστήριον zu sein. Die übernatürliche Offenbarung Gottes und der Glaube an dieselbe bleiben die Grundlagen der in der modernen Theologie angestrebten christlichen Erkenntniß. Der Glaube, welcher sich über sich selbst verständigt, hört ja darum nicht auf, Glaube zu sein, und so wenig die moderne Theologie ihren wesentlichen Inhalt (das in Christo thatsächlich geoffenbarte, durch sein Evangelium verkündete und durch seinen Geist allein dem menschlichen Bewußtsein aufgeschlossene göttliche μυστήριον Ephes. 1, 9; 3, 9 u. 19; vgl. 1 Kor. 2, 7 ff.) aus dem menschlichen Bewußtsein selbst producirt, so wenig glaubt sie mit ihren Begriffen und Formeln in das Innerste desselben eindringen, es in seiner Tiefe erschöpfen und zu adäquatem Ausdrucke bringen zu können. Bleibt doch schon auf dem Gebiete des natürlichen Lebens das Innerste desselben der Wissenschaft ein beständiges Geheimniß, weil es nicht sinnlich wahrgenommen, nicht begrifflich durchdacht, sondern nur durch ein auf Erden dem Geiste nicht gewährtes unmittelbares Schauen erkannt werden kann. Noch viel mehr ist sich die Theologie als Wissenschaft des Glaubens bewußt, das Innerste der geoffenbarten Wahrheit nicht vollständig erfassen und adäquat darstellen zu können, ja Manches, was den ganzen Bereich diesseitiger menschlicher Erfahrung und Anschauung übersteigt, was aber doch noch zum Inhalte der in der Schrift mitgetheilten Offenbarung und des allgemeinen christlichen Glaubens gehört, gar nicht mehr in den Kreis ihrer streng wissenschaftlichen Aussagen ziehen, sondern nur anhangsweise behandeln zu können. — Ganz überflüssig wird es sein, die vorstehende Abhandlung noch erst gegen das Mißverständniß zu verwahren, als ob nach derselben der Offenbarung der Charakter des Wunderbaren und Uebernatürlichen sollte bestritten und abgestreift werden, oder als ob die Theologie z. B. auch die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode oder die absolute Bedeutung der Person und des Werkes Christi für die Offenbarung und Heilsvermittlung als bloße, dem wissenschaftlichen Denken widerstreitende, Form der christlichen Lehre, ab-

streifen könnte. Der durch die wunderbare, neu schaffende Wirkung des heiligen Geistes in dem sündigen Menschen gewirkte Glaube an das durch Gottes freie That in der Menschheit von oben her geschaffene Heil in Christo schließt die Erkenntniß von dem wunderbaren und übernatürlichen Charakter der göttlichen Offenbarung unmittelbar in sich, wie er die anderen oben hervorgehobenen Grundwahrheiten in sich begreift. Daß das Wunder den ursprünglichen Gesetzen des menschlichen Geistes widerstreite, ist eine leere Behauptung, sofern das Causalitätsgesetz nur das aussagt, daß für jede Wirkung eine entsprechende Ursache vorhanden sein, nicht aber, daß diese Ursache durchweg dem Kreise der ordinären Erfahrung angehören müsse. Daß es sich ähnlich mit dem Widerspruche verhalte, welchen die „absolute Vernunft" gegen die Persönlichkeit Gottes, die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode und die absolute Bedeutung der Person Christi erhoben hat, ist schon oft gezeigt worden. Die moderne Theologie und vielfach auch die neueste Philosophie findet in diesen Erkenntnissen gerade die höchste Befriedigung des Denkens, die einzige Lösung der Räthsel des menschlichen Bewußtseins, welches in dem Stadium seiner höchsten Vertiefung in sich selbst und seiner umfassendsten Erforschung der wirklichen Welt nur um so entschiedener hingetrieben wird zu der über dem armen Selbst des Menschen und über der endlichen Welt lebenden und in Jesu Christo erschienenen persönlichen unendlichen Wahrheit.

Recensionen.

I.

C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung. Gotha, Verlag von Rud. Besser, 1864.

Im Anschluß an seine bekannten lehrreichen Aufsätze in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, welche das vierte Evangelium theils für sich, theils in seinem Verhältnisse zu den Synoptikern in Betracht ziehen (1857. 1859. 1862), bietet der Verf. in dem vorliegenden Buche eingehende literarisch-kritische Untersuchungen über sämmtliche vier Evangelien und eine historisch-kritische Darstellung der Hauptmomente in der Entwicklung der evangelischen Geschichte, welche, wenn auch hier und da nur andeutend, doch im Wesentlichen Alles berührt, was man in einem Leben Jesu zu suchen gewohnt ist. So empfangen wir hier wirklich eine geschichtliche Darstellung desselben, welche auf eine bis ins Detail durchgeführte und begründete kritische Auffassung von den Quellen gegründet ist; beide Theile der Schrift befruchten sich gegenseitig, und durch eine Methode, welche den Leser selbst den Gang der Untersuchung, der den Verf. zu seinen Resultaten geführt hat, in seinen Hauptmomenten durchmachen läßt, macht das Buch immer auf's Neue den fesselnden Eindruck einer durchaus selbstständigen, in ihrem suchenden Ernst und ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit sich stets selbst bezeugenden Arbeit, welchen die klare, lebensvolle und anziehende Darstellungsweise nur zu erhöhen vermag. Wer freilich das Recht einer literarisch-kritischen Untersuchung der evangelischen Geschichtsquellen überhaupt nicht anerkennt, wer bei der geschicht-

lichen Untersuchung zunächst nach den Resultaten fragt und diese an der Stellung zum Wunderbegriff oder zur Präexistenzfrage oder zur unmittelbaren Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums mißt, der wird davon wenig befriedigt sein und dies Buch mit Rénan, Strauß und Schenkel auf eine Linie stellen, zumal des Verfassers mildes Urtheil, welches auch an ihnen das Fördernde für den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung aufzuweisen sucht, den Schein erweckt, als seien es seine Vorgänger im höheren Sinne gewesen, während sein Buch doch sowohl an wissenschaftlicher Bedeutung, als an Verständniß für die darin behandelte Geschichte ihnen unvergleichlich überlegen ist. Wer aber die ganze Schwierigkeit und die ganze Bedeutung der auf beiden Gebieten sich ergebenden Probleme anerkennt und überzeugt ist, daß die Wissenschaft zu ihrer vollen Lösung noch viel zu thun hat und mannichfache Arten von Hülfe brauchen kann, der wird sich überall von dem Buche gefördert, immer auf's Neue von ihm angesprochen fühlen, selbst wenn er in den Resultaten so vielfach und so principiell von ihm abweicht, wie Referent es von sich nach seinen theologischen Veröffentlichungen als bekannt voraussetzen darf. Gern entspreche ich daher der Aufforderung, ein eingehenderes Referat über dieses Buch zu geben, und wenn dasselbe, wie es dem Raum dieser Blätter entspricht, nur mit kurzen, überwiegend kritischen Glossen begleitet werden kann, so wünschte ich um so mehr, daß der wohlverdiente Dank, den die Wissenschaft dem Herrn Verf. schuldet, und die aufrichtige Hochachtung, die Referent vor seiner Arbeit fühlt, im Voraus ihren lebhaften Ausdruck fänden.

Durch eine kritische Synopse der drei ersten Evangelien gelangt der Verf. zu dem Resultat, daß denselben eine ältere Schrift zu Grunde liegt, welche sich in unserm zweiten Evangelium noch am vollständigsten erhalten hat. Ich habe an einem andern Orte meine Stellung zu diesem Resultate darzulegen und meine Bedenken gegen die hier versuchte Unterscheidung dieser Grundschrift von unserm Markusevangelium zu begründen versucht (vgl. Jahrbücher für deutsche Theologie 1865, Hft. 2, S. 370). Hier ist es meine Absicht, auf das Urtheil näher einzugehen, welches der Verf. über den geschichtlichen Werth „dieser synoptischen Grundschrift“

gewinnt. Er findet dieselbe nach Composition (S. 112) und Inhalt (S. 114) ganz dem Bilde entsprechend, das uns Papias von dem petrinischen Markusevangelium gibt; er erkennt an, daß sie vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist (S. 118) und vielfach auf die Person des Petrus zurückweist (S. 119), bestreitet aber dennoch die Identität beider. Ich finde nicht, daß der Verf. sich über die dann entstehende schwierige Frage ausgelassen hat, in welchem Verhältniß nun unsere Grundschrift zu dieser von Papias bezeugten Schrift steht, oder wie wir uns überall zu jener Nachricht des Papias stellen sollen, wenn von der durch ihn bezeugten Schrift sich keine Spur mehr in den uns vorliegenden Urkunden des evangelischen Schriftthums zeigt; um so wichtiger aber wird es sein, die Gründe zu untersuchen, auf welche der Verf. jenes für die geschichtliche Verwerthung der Grundschrift so entscheidende Urtheil stützt. Zwar daß der Verf. dieser Schrift „im Einzelnen veranlaßt war, Manches nach eigener Ansicht zu vermuthen oder zu ergänzen", sowie „das Maß von einheitlicher Composition und Kunst der Anlage", das diese Schrift zeigt (S. 119), kann unmöglich ein genügender Grund sein; denn immer hat doch auch nach Papias Markus nur nach Erinnerungen an die Lehrvorträge des Petrus gearbeitet, und je mehr er nicht eine bloße Sammlung von Erzählungen, sondern eine zusammenhängende Darstellung geben wollte, um so mehr war er ja dabei auf Ergänzungen angewiesen und selbst, wenn dieselben theilweise aus „vermittelter Ueberlieferung" stammten, so wäre damit immer noch nichts gegen die Identität jener Schriften erwiesen. Es erhellt dies klar aus den von W. selbst S. 120. 121 als entscheidend angeführten Beispielen. Woher sollte denn Markus nicht die ihm überlieferten Belehrungen Jesu an seine Jünger, die er in dem Abschnitt 8, 27 ff. zusammenstellte, nach der dreifachen Leidensverkündigung gliedern, wenn ihm bekannt war, daß diese den Gipfelpunkt all dieser Belehrungen bildeten? Warum sollte er nicht neben der von Petrus ihm überlieferten Speisungsgeschichte eine vielfach abweichende Ueberlieferung derselben für eine eigne Geschichte nehmen, zumal wenn, wie ich annehmen zu müssen glaube, auch diese zweite Gestalt ihm in einer apostolischen Quelle vorlag (vgl. a. a. O., S. 346)?

Warum sollte nicht selbst eine Vorstellung von so secundärem Charakter, wie die in der Heilung des blutflüssigen Weibes ausgeprägte, wonach eine Kraft unwillkürlich von Jesu ausging, von Markus hinzugebracht sein, da sie ja nur die Thatsache selbst, daß das Weib in Folge der Berührung geheilt wurde, als überliefert voraussetzt und sich der kritischen Betrachtung von selbst als die Reflexion Dessen, der nicht Augenzeuge gewesen war, ergibt?

Allein vielfach ist es geradezu das kritische Urtheil des Verf. über den Inhalt der Geschichte, welches hier für seine literarische Kritik maßgebend wird; denn ob das Seewandeln wirklich nur eine sagenhafte Erweiterung der Stillung des Seesturms ist, das ist doch eine Frage, die erst dann beantwortet werden kann, wenn vorher festgestellt ist, wieweit im zweiten und vierten Evangelium, die das Erstere allein selbstständig berichten, echte apostolische Ueberlieferung anzuerkennen ist. Ob die Erzählung vom Feigenbaum wirklich aus der Parabel Luk. 13, 6—9 erwachsen ist, die doch jedenfalls eine Frist zur Buße verkündet, während jene das Gericht bereits als entschieden versinnbildet, das ist zum mindesten sehr zweifelhaft, und ob bereits die Darstellung der Kreuzigungsgeschichte in einer Weise durch Psalm 22 beeinflußt ist, welche die Grundlage eines Apostelberichts ausschließt, das wird gerade an dem Hauptpunkte durch den in aramäischer Gestalt erhaltenen Angstruf Jesu sehr unwahrscheinlich. Die vermuthete Vermischung verschiedener Redestoffe in der Parabel vom Weinberge (S. 120. 312) scheint mir S. 94 sehr ungenügend begründet; denn daß die dreimalige Sendung und die Verschmähung derselben auf das dreimalige Anklopfen Jesu führt, würden die Stellen Luk. 13, 6 ff. 32 selbst dann nicht beweisen, wenn in ihnen ein solches wirklich angedeutet wäre[a]), da ja auch die Darstellung der wiederholten gött-

a) W. erneuert nämlich bei der Parabel vom Feigenbaume die alte allegorisirende Erklärung, welche die drei Jahre des Feigenbaums auf eine dreijährige Dauer des Berufslebens Jesu bezieht, und deutet darauf sogar den sprüchwörtlichen Ausdruck von den drei Tagen Luk. 13, 32 (S. 311. 312), die doch, so bald man es mit den Worten irgend genau nimmt, immer nur die Jesu noch bestimmte Frist seines Wirkens bezeichnen könnten. Was aber die Parabel vom Weinberge anlangt, so kann ich nur auf meine

lichen Sendungen in der Dreizahl abgerundet und durch dies Fortschreiten von den leer zurückgeschickten zu den getödteten Gottgesandten absichtlich gesteigert sein kann. Aber noch ungleich mehr gilt das von der so folgenschweren Behauptung, daß den eigentlichen apokalyptischen Kern der Zukunftsrede Mark. 13 eine Stelle aus einer jüdischen Henochapokalypse bildet, welche erst eine fernerstehende Ueberlieferung mit den Worten Jesu vermischen konnte (vgl. S. 121—127). Gesetzt selbst, daß die Barn. 4 angezogene angebliche Weissagung Henoch's wirklich in dieser Form aus einem jüdischen Buche herrührte, was W. selbst noch kürzlich für ganz unglaublich hielt (vgl. sein Programm zur Kritik des Barnabasbriefs [1863], S. 27), und daß die in ihr erwähnte Verkürzung der Tage, die dort nur den Zweck hat, das Kommen des Messias zu beschleunigen, zusammenhinge mit der Mark. 13, 20 vorausgesetzten, welche die Erwählten vor der immer wachsenden Gefahr der Versuchung bewahren soll, so würde doch hieraus immer nur folgen, daß Jesus oder der

Darstellung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1864, S. 107. 108 verweisen, zumal ich von dem Urtheil des Herrn Verf. über dieselbe nicht einmal eine in sich zusammenstimmende Vorstellung mir zu machen vermocht habe. War wirklich in ihr der wiederholte Prophetenmord und die Beziehung auf die Hierarchie das Ursprüngliche (S. 534), so könnte man mit W. (S. 82) wohl annehmen, daß dieselbe in der synoptischen Grundschrift zuerst concipirt war. Da aber W. selbst (S. 535. 531) anerkennt, daß die Matth. 21, 43 angekündigte Verwerfung des Volkes aus der Redensammlung stammt und die richtige Deutung der Weissagung ist, in welche die Parabel ausläuft, und ebenso S. 94, daß die Deutung dieses „Zusatzes" der bei Markus und Lukas gegebenen Deutung widerspricht, so folgt daraus doch mit Nothwendigkeit, daß der erste Evangelist das Gleichniß noch in einer andern — und zwar ursprünglicheren — Fassung und in anderer — und zwar richtigerer — Beziehung las als bei Markus, d. h. daß die Parabel bereits in der Redensammlung stand. Denn unbegreiflich ist es doch, wie der erste Evangelist, der die auf die dreimalige Sendung Jesu bezüglichen Züge gerade ausgemerzt haben soll, nun doch die auf sie sich beziehende Deutung (S. 94) bringt und überhaupt wie diese auf eine fremdartige Einmischung in die Parabel (S. 312) bezügliche Deutung nach S. 535 die richtige sein kann. Uebrigens soll nach S. 126 gerade die Hinweisung auf den jüdischen Prophetenmord, welche der ursprünglichsten Form der Parabel charakteristisch ist (S. 534), aus einer jüdischen Schrift entlehnt sein.

Concipient dieser Rede an diesem einen Punkte, der keineswegs zu den wesentlichen Momenten jener Apokalypse gehört, eine Erinnerung an eine jüdische Erwartung einflocht. Ebenso kann die Aengstlichkeit wegen des Sabbaths, wenn die Fassung Matth. 24, 20 ursprünglich ist, doch nur für eine judenchristliche Redaktion der Rede beweisen, da ja gerade nach W. S. 420 nicht einmal Paulus die freie Stellung Christi zum Gesetz erreichte, also das Verhalten Jesu in Ansehung dieses Tages gewiß nicht für die judenchristliche Observanz maßgebend ist. Wenn W. die große Bedrängniß (Mark. 13, 14. 15) ganz vom jüdischen Standpunkt aus geschildert findet, so übersieht er, daß der Kern dieser Aufforderung gerade nach ihm durch die Stelle in der Redensammlung Luk. 17, 31 (S. 182) verbürgt ist, und wenn nach S. 548 die ἐρήμωσις (Matth. 23, 38) die Zerstörung der Stadt nicht ausschließen soll, so ist nicht wohl abzusehen, wie das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Mark. 13, 14) dies thun und damit beweisen soll, daß es einer Rede, welche von einer Zerstörung des Tempels ausging (13, 2) ursprünglich nicht angehören kann[a]).

Als zweite Hauptquelle betrachtet der Verf. die Redensammlung, die in relativ ursprünglicher Gestalt vom ersten, in einer viel späteren Gestalt vom dritten Evangelisten benutzt ist. Ich habe bereits am angeführten Orte dargethan, daß ich die verschiedenen Wandlungen, welche diese Quelle nach W. erhalten haben soll, für kritisch nicht erweislich, die Urgestalt derselben, wie sie W. S. 185 ff. construirt, für nicht wahrscheinlich halten kann. Hier kommt es

a) Auch in Betreff dieser Rede kann ich in den Beobachtungen W.'s (S. 83. 84. 122) nur eine Bestätigung meiner a. a. O., S. 71—73. 119 ff., entwickelten Ansicht finden, wonach der Parusierede Mark. 13 eine Rede aus dem apostolischen Matthäus zu Grunde liegt. Hebt sich wirklich Mark. 13, 21—23 von einem in seinem Zusammenhang erkennbaren apokalyptischen Grundstock der Rede ab, dessen jüdischer Ursprung sich, wie gezeigt, nicht erweisen läßt, und ist Mark. 13, 9—13 „der Einfluß gewisser Zeitverhältnisse auf die Redaction unverkennbar" (S. 122), stand aber andererseits die Verheißung des Geistes für die verfolgten Jünger bereits in der Redesammlung (S. 84. 161), so ist von zwei verschiedenen Seiten her erweislich, daß die Parusierede in der „synoptischen Grundschrift" nicht selbstständig concipirt ist.

uns wieder vor Allem auf seine geschichtliche Werthschätzung dieser Quelle an. Nach S. 201 war diese Schrift für unser gleich nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenes erstes Evangelium schon eine alte Autorität, und doch läßt der Verf. es zweifelhaft, ob dieselbe aus dem urapostolischen Kreise hervorgegangen, obwohl ihr ganzer Geist sie ihm zuweisen soll und S. 196 sogar die Uebereinstimmung mit der Beschreibung, die Papias von den Logia des Matthäus gibt, anerkannt und die Zurückführung der Schrift auf einen Apostel wahrscheinlich gefunden wird. Wir sehen ihn also hier ebenso wie bei der synoptischen Grundschrift von der directen Combination der kritisch ermittelten Grundlagen unserer synoptischen Evangelien mit den Nachrichten des Papias über die Schriften des Matthäus und Markus zurückweichen, obwohl doch diese erst das Resultat der literarischen Kritik ganz sicher stellen kann. Und in der That, wenn diese Schrift in ihrer Urgestalt den S. 198—200 geschilderten Charakter trug, so werden wir dieselbe trotz des Protestes gegen seine Bezeichnung als eines particularistischen schwerlich als eine apostolische betrachten können; denn einen Standpunkt, welchem „die Gründung der Reichsgemeinde mit der Wirksamkeit des Meisters als abgeschlossen galt“, welchem gegenüber selbst ein Spruch wie Matth. 8, 11. 12 einen späteren Zusatz indicirt, werden wir nach allen geschichtlichen Zeugnissen auch für den urapostolischen nicht halten können. Ebensowenig aber kann eine Schrift, welche die Sprüche Jesu zu kunstvoll gegliederten Reden vereinigte, deren einzelne Gnomen „zum großen Theile nicht verleugnen können, daß sie für den Zusammenhang einer Rede gedacht sind“ (S. 195), und ohne Weiteres ein Citat aus einem jüdischen Apokryphon damit verschmolz (S. 176), von einem Apostel herrühren, selbst wenn derselbe nicht nur seine eigne Erinnerung, sondern die gesammte apostolische Ueberlieferung aufzeichnete (S. 196). Aber selbst wenn die Urgestalt dieser Redensammlung von einem Apostel herrührte, so ist der Gewinn an Sicherheit, den die im ersten Evangelium überlieferten Reden dadurch erhalten, doch ein sehr beschränkter, da nach S. 194 sie bereits verschiedene Schichten von Erweiterungen erhalten hatte, als sie an den Verfasser desselben kam und also selbst die sorgfältigste kritische Ermittelung der

Bestandtheile dieser Schrift uns noch nicht auf den sichern Grund echter apostolischer Ueberlieferung führt.

Den quellenmäßigen Werth des dritten Evangeliums schlägt der Verf. nach S. 218. 219 sehr gering an, obwohl er in auffallender, sicher nicht zu rechtfertigender Weise die eigne schriftstellerische Thätigkeit des Evangelisten beschränkt. Es liegt dies daran, daß er die von ihm benutzte Gestalt der Redensammlung für eine sehr secundäre, schon ganz nach den Gesichtspunkten der apostolischen Zeit geformte und in diesem Sinn didaktisch gewordene hält. Allein wenn doch der Evangelist neben der kurzen Aussendungsrede der Grundschrift ein damit parallel laufendes Stück in der Redensammlung vorfand (S. 160) und dieses nun nicht mehr auf die Zwölfapostel, sondern auf einen weiteren Jüngerkreis bezog, was haben wir für ein Recht, dieser so nahe liegenden schriftstellerischen Combination eine so bestimmte Tendenz unterzulegen, wie es der Verf. S. 212 trotz der Zurückweisung der auffälligsten Tübinger Extravaganzen immer noch thut? Wenn die Parabel vom verlorenen Sohne deutlich ihre Beziehung auf den Gegensatz innerhalb des Judenthums verräth und nun nach Luk. 15, 1. 2 wirklich auf das Verhalten Jesu zu den Zöllnern und Abtrünnigen bezogen wird, was haben wir für ein Recht, mit dem Verf. zu behaupten, sie solle nach der jetzigen Absicht der Sammlung dazu dienen, das Recht des Heidenchristenthums zu beleuchten (S. 213, vgl. 501)? Auch der Versuch des Verf., an einigen Parabeln die mannichfachen Modificationen, welche sie bereits durchlaufen hatten, nachzuweisen, scheint mir nicht gelungen. Nur durch allegorisirende Umdeutung kann man in dem armen Lazarus das Bild des Zöllners, in dem reichen Manne den auf sein Hausrecht pochenden Juden sehen (S. 503), und wenn nach der sonstigen Art des Evangeliums Alles dafür spricht, daß die einseitige Hervorhebung des Gegensatzes von Armuth und Reichthum in sie hineingetragen ist (S. 215), so werden gerade die Stücke der Parabel, in welchen dieselbe nicht zur Geltung kommt, ihren ursprünglichen Bestand bilden, und damit ist ihre Beziehung auf den Gegensatz des reichen Judenthums und des armen Judenchristenthums, welche W. S. 502 aus diesen ableitet, ausgeschlossen. Ebenso unhaltbar scheint mir die alle-

gorisirende Deutung der Parabel vom ungerechten Haushalter, welche W. S. 503 versucht, und schon die Zusammenstellung mit dem sicher (vgl. S. 181) ganz secundären Zuge Luk. 19, 14 (S. 214) zeigt, wie wenig wir hier auf festem geschichtlichen Boden stehen. Offenbar irrig aber meint der Verf. S. 215, der Sammler lasse die Parabel zu den Pharisäern gesprochen sein, da sie nach 16, 1 an die Jünger gerichtet ist und 16, 14 sich auf den mit ihr gar nicht zusammenhängenden Spruch 16, 13 bezieht, womit von selbst die Folgerungen, welche er für die Deutung des Sammlers zieht, wegfallen. Und es ist nur dieselbe allegorisirende Umdeutung, durch welche der Verf. S. 217 in die Parabel von der Wittwe Motive der apostolischen Zeit hineinträgt, welche sie als eine der spätesten Bildungen darthun soll, zumal der Evangelist selbst durch seine Deutung (18, 1) keine Ahnung davon verräth [a]). Aber auch sonst kann ich viele der angeblichen Beziehungen auf die Verhältnisse der apostolischen Zeit, welche W. in den Reden bei Lukas findet, keineswegs für erwiesen halten. Warum sollen denn die Ermahnungen, uneigennützig zu leihen, barmherzig zu sein, nicht zu richten, willig und reichlich zu geben (in der Bergrede bei Lukas), sich auf die innern Verhältnisse der Gemeinde beziehen (S. 153), zumal sie im Wesentlichen genau so bei Matthäus sich finden? Warum sollen denn die Pharisäer, vor deren Heuchelei Luk. 12, 1 warnt, die Judaisten der apostolischen Zeit sein (S. 164), da doch die im folgenden gerichtete dissimulatio durchaus nichts für diese Charakteristisches ist? Die Beziehung aber von Luk. 11, 52 auf das Gesetzthum der apostolischen Zeit (S. 176) hat nicht das Geringste für sich und das nachweisliche Vorkommen der *νομικοί* gerade in der Redensammlung (vgl. a. a. O. S. 118) entschieden gegen sich.

Zu den lehrreichsten Partieen des Buchs gehört die Besprechung des vierten Evangeliums. Der Verf. constatirt aus der äußeren Bezeugung, daß das Evangelium nicht später als zu Ende des

---

a) Diese allegorisirende Art der Auslegung führt den Verf. auch sonst auf sehr sonderbare Anwendungen der Worte Christi. Man vergl. z. B. die Erklärung von Matth. 5, 14 (S. 336); 8, 22 (S. 390), von der Schlußparabel der Bergpredigt (S. 339. 493).

ersten Jahrhunderts angesetzt werden kann, er weist meisterhaft nach, wie die Beschaffenheit desselben sich am natürlichsten unter der Voraussetzung des apostolischen Ursprungs erklärt. Dennoch will er denselben nur als einen mittelbaren gelten lassen, es kann unter seiner Leitung von einem Schüler geschrieben oder nach seinen Vorträgen oder Aufzeichnungen in der Gemeinde verfaßt sein (S. 298). Allein dabei geht der Verf. doch etwas zu leicht über das Selbstzeugniß des Evangeliums hinweg. Wenn die Erklärung 1, 16 an sich genommen über den Kreis der Augenzeugen hinausgreift (S. 239), so folgt daraus nicht, daß sie nicht im Zusammenhange mit der so bedeutungsvollen 1, 14 hier wirklich nur von diesen gemeint ist, kann also für die Fassung der letzteren nichts beweisen. Die Erwähnung der μαθηταί 20, 30 kann gar nicht anders beurtheilt werden, wie die in der Geschichtserzählung des Evangeliums, insbesondere 20, 19. 26, und deutet also im Entferntesten nicht an, daß der Verf. zu diesen selbst nicht gehörte (S. 301). Für die eigenthümliche Art, wie der namenlose Jünger im Evangelium auftritt, gibt es meines Erachtens nur zwei mögliche Erklärungen, die, welche darin die Selbstbezeichnung des Verf. und die, welche absichtsvoll den Schein einer solchen erstrebt findet; für den Schüler, der seinen Meister auszeichnen will (S. 300), hat sie keinen Sinn und Zweck. Und gegen die Fassung der Stelle 19, 35 von einer Hinweisung des Verf. auf das Zeugniß des Augenzeugen wird immer die Weise sprechen, wie er ihm ein Zeugniß nicht blos über seine Wahrhaftigkeit, sondern auch über sein eignes Bewußtsein von seiner Wahrhaftigkeit ausstellt. Entscheidend aber ist und bleibt für Den, der das Evangelium aus dem johanneischen Kreise hervorgehen läßt, die Stelle 21, 24, da das γράψας neben dem μαρτυρῶν schlechterdings keinen weitern Sinn zuläßt und ihm auch dadurch noch nicht sein Recht geschieht, daß das Evangelium noch zu Lebzeiten des Apostels verfaßt ist (S. 302). Durch dieses Zugeständniß wird übrigens jene Beschränkung der apostolischen Abfassung so gut wie aufgehoben; denn kaum läßt sich denken, daß zu Lebzeiten des Apostels in seinem Kreise ein Evangelium ausging, das nicht er selbst durch sein Schweigen oder Reden mit seiner apostolischen Autorität versah.

War in ihm „der apostolische Bericht über die Worte Jesu selbst und der über ihr tieferes Ziel und ihren allgemeinen Eindruck in Eines verschmolzen“ (S. 299) und hatte dadurch das Bild einen ungeschichtlichen Zug bekommen, so konnte der Apostel dies nicht unberichtigt lassen, und waren dem Ganzen die synoptischen Evangelien in unselbstständiger Weise zum Grunde gelegt (S. 299), so begreift man eben nicht, wie dies möglich war, so lange noch dem Schreiber die Quelle der unmittelbaren apostolischen Erinnerung floß.

Die Hauptfrage bleibt immer, ob die Art, wie der Verf. seine ganze Geschichtserzählung unter ideelle Gesichtspunkte stellt, es noch erlaubt, in seinen Stoffen Erinnerungen des Augenzeugen zu sehen oder dazu nöthigt, zuzugeben, daß hier eine lehrhafte Tendenz freie Dichtung mit freier Umgestaltung überlieferter Stoffe vermischt hat. Diese Frage hat der Verf. auf's Gründlichste untersucht und zu Gunsten der ersten Alternative entschieden. Seine klaren und schlagenden Nachweisungen der unvertilgbaren Spuren wirklicher Erinnerungen (S. 255—279), die der Darstellung des Evangeliums zu Grunde liegen, werden für die Kritik des vierten Evangeliums hoffentlich unverloren sein. Allein es will mir scheinen, als ob bei der geschichtlichen Verwerthung des Evangeliums dieser Gesichtspunkt doch nicht genügend zur Geltung gebracht sei. Hat der Evangelist in der Begebenheit mit der Samariterin Geschichte und Zukunft ineinandergewoben, ist ihm die Frau zum Bilde des samaritanischen Volkes geworden (S. 468), so ist er damit in eine Zeitferne zu der etwa zu Grunde liegenden Erinnerung gestellt, welche auch jene mittelbar apostolische Abkunft des Evangeliums unmöglich macht a). Ist die Auferweckung des Lazarus keine streng-historische Schilderung, sondern nur eine Zusammenfassung der ganzen jerusalemischen Predigt, die in dem Beweise der Thatsache

---

a) Auch W. erneuert S. 387 die Annahme, daß die fünf Männer 4, 18 das fünffache Heidenthum des Volkes darstellen. Daß dies aber nicht im Sinne des Evangelisten ist, zeigt nicht nur 4, 29, wo das Weib das Wort Jesu nur auf ihre Erlebnisse bezieht, sondern auch 4, 22, wo das, was Jesus zu ihr als Repräsentantin ihres Volkes sagt, deutlich durch den Plural als solches markirt wird.

gipfelt, und zugleich zum Beweise für die Auferstehung Christi gestempelt, ist selbst der pragmatische Zusammenhang dieser Geschichte mit der Katastrophe Jesu ein gemachter und ungeschichtlicher (S. 528), so darf hier nicht blos dahingestellt bleiben, wie weit dieselbe an etwas Thatsächliches anknüpft, sondern es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß wir es hier mit bloßer Dichtung zu thun haben. Und wie können in den Tagangaben 1, 29. 35 noch „bestimmte einzelne Erinnerungen“ (S. 256) liegen, wenn das auf den zweiten Tag gesetzte Zeugniß des Täufers gar nicht historisch gehalten, sondern in ihm nur der ganze Zweck seiner Mission als einer vergangenen und das ganze Resultat seines Zeugnisses als ein vollendetes vom Standpunkt des Schriftstellers zusammengefaßt und dies selbst in den Worten ausgedrückt ist[a]) (S. 320), wenn in der auf den dritten Tag gesetzten Begegnung Jesu mit den ersten Jüngern nur die allgemeine Erinnerung zum Grunde liegt, daß die erste Bekanntschaft Jesu mit seinen Anhängern durch das Zusammentreffen beim Täufer veranlaßt war und daß damals messianische Hoffnungen flüchtig in diesem Kreise aufloderten (S. 404)?

Dies führt uns bereits auf die Reden des vierten Evangeliums. Vortrefflich hat der Verf. S. 287—288 gezeigt, daß in der Art, wie in ihnen die Verkündigung Christi unmittelbar in die apostolische Predigt übergeht, die Worte Jesu im Lichte seiner gesammten Selbstoffenbarung aufgefaßt und von der Höhe des apostolischen Glaubens aus nach dem Bedürfniß seiner Zeit ausgestaltet und entwickelt sind, im Grunde nur der Proceß sich fortsetzt, in welchem wir die Ueberlieferung der Reden Jesu schon bei den Synoptikern ergriffen sehen. Allein auch hier scheint mir der Verf. in der Anwendung dieses Gesichtspunktes weiter zu gehen, als sein kritisches Ergebniß über die Abkunft des Evangeliums es zuläßt. Wußte der Evangelist von einer früheren Verhandlung Jesu mit Nikodemus (S. 521), so ist doch nicht zu glauben, daß er dies als Anlaß

---

a) Sehr auffallend ist es freilich, daß Joh. 1, 31 dann doch S. 319 als Berichtigung der synoptischen Darstellung von dem Verhältniß des Täufers zu Jesu betrachtet wird.

einer durchaus freien Darstellung benutzt, welche das anfängliche Verhältniß Jesu zu den schriftgelehrten Pharisäern charakterisiren soll a) (S. 387). Es ist etwas Anderes, wenn der Evangelist Jesum 12, 44—50 so zu sagen einen Monolog halten läßt (S. 248) und in ihm die Summe der Predigt Jesu nach einer gewissen Seite hin zusammenfaßt, oder wenn er, wie in dem Gespräch mit Nikodemus nach allgemeiner Annahme geschieht, die dort ausgesprochenen Gedanken Jesu erklärend weiter entwickelt (vgl. S. 248), aber wenn er ihm in einer bestimmten Situation, deren concrete Lebendigkeit der Verf. S. 264 selbst anerkennt, Worte in den Mund legt, die Jesus nach S. 508. 509 nur in ganz anderer Zeit und ganz anderer Situation gesprochen haben konnte, so muß der Evangelist bereits eine Stellung zu der evangelischen Geschichte haben, wo er sich durch selbstständige Erinnerungen nicht mehr gebunden weiß. Wo dieses noch der Fall ist, können die concreten Stoffe nicht absichtsvoll zum bloßen Darstellungsmittel gemacht werden. Von diesem Gesichtspunkt aus wird man auch über die Zwiegespräche Jesu mit seinen Gegnern (S. 246. 247) etwas vorsichtiger urtheilen müssen. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier nur die Hauptwendungen in der Erinnerung haften bleiben konnten, daß der Evangelist, um eine zusammenhängende Scene herzustellen, manches Motiv aus dem Gesammtbilde, das er von den Personen und Verhältnissen in sich trug, ergänzen mußte (daher solche auffallende Uebereinstimmungen wie von 4, 12 mit 8, 53; 4, 15 mit 6, 34; 3, 9 mit 6, 52), daß hiebei auch Motive, die geschichtlich einer andern Situation angehören, sich ihm erinnerungsmäßig verschieben konnten. Aber daß er mit bewußter Freiheit solche Motive ihrer ursprünglichen Beziehung entgegen verwenden sollte, wie der Verf. es bei 6, 42 annimmt (S. 283), und daß er solche Zwischenreden nur componiren sollte, um durch den Unglauben und das Nichtverstehen der Hörer die Höhe der Reden Jesu um so mehr zu beleuchten (S. 247), das scheint mir selbst

a) W. hätte sich dafür nicht auf den kleinlichen Grund berufen sollen, daß das Gespräch ohne Zeugen stattfand, was übrigens keineswegs mit Sicherheit erhellt.

mit einer mittelbar apostolischen Abfassung des Evangeliums unverträglich und um so unhaltbarer, da der Verf. selbst von manchen dieser Zwischenreden S. 264 zugibt, daß sie ganz aus dem Leben herausgegriffen sind. Gerade in der wichtigsten derartigen Scene (Cap. 8) will mir die Unebenheit und der Mangel an Durchsichtigkeit, womit manche neue Wendungen eintreten, immer als ein Beweis erscheinen, wie auch hier der Evangelist durch ganz bestimmte, aber nicht mehr völlig zusammenhängende Erinnerungen gebunden und keineswegs in seiner Darstellung von so abstracten Gedanken beherrscht ist, wie der Verf. es S. 277 darstellt a). Und wenn er sich nun gar auf 14, 5. 8 beruft, so scheint mir die Art, wie hier solche Zwischenreden einzelnen namhaft gemachten Jüngern in den Mund gelegt werden, dem Evangelisten eine Vermischung von Geschichtsschreibung und Dichtung unterzulegen, welche keinen Zusammenhang mit augenzeugenschaftlicher Ueberlieferung mehr zuläßt. Muß man dagegen auch nur an diesem einen Punkte eine concrete Erinnerung zugestehen, so wird man doch den Gesprächen des letzten Abends noch in anderer Weise eine geschichtliche Bedeutung beimessen müssen, als der Verf. es S. 554. 555 thut.

Wenn es irgendwo gilt, daß „die Darstellung des Evangelisten überhaupt weniger beabsichtigt, historisch genau die Aussprüche wiederzugeben, als vielmehr an das Licht zu bringen, was der tiefere Sinn und die Wahrheit der Worte Jesu gewesen sei und wie er selbst sich aus dem Gesammtinhalte derselben erkennen ließ“ (S. 251), so ist dies bei den Reden in Cap. 5 u. 6 der Fall. Aber darf man deshalb mit dem Verf. in Cap. 5 nur ganz allgemeine, Alles, was über diese Dinge gesagt werden kann, zusammenfassende Betrachtungen finden, welche diesen Charakter schon durch ihre Anlage bekunden? (S. 249, vgl. 380). Es ist wahr, daß der

a) Durch seine Bemerkungen auf S. 264 hat der Verf. selbst zugestanden, daß die vielbesprochenen Mißverständnisse des Evangeliums doch sehr verschiedener Art sind. Uebrigens genügt das Mißverständniß der Jünger Mark. 8, 16 und ihre Rathlosigkeit nach dem Gleichniß vom vielerlei Acker (Mark. 4, 10. 13) zum Beweise, daß der vierte Evangelist der Verständnißunfähigkeit des Volkes nirgends zu viel zugemuthet hat.

Evangelist diese Rede nicht an einen concreten Anlaß anknüpft, sondern zunächst nur an die allgemeine Bemerkung, daß bei dem Sabbathconflict zuerst die Todfeindschaft der herrschenden Partei sich ihrer selbst bewußt wurde 5, 18 (eine Thatsache, die bekanntlich auch durch die Synoptiker constatirt ist; vgl. Mark. 3, 6); aber gerade die Wahrnehmung, daß die Rede auf diese bestimmte Situation keine Rücksicht nimmt, zeigt doch, daß sie nicht für dieselbe componirt ist, daß also auch dieser Vertheidigungsrede eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt; der weitere Zusammenhang aber macht es zweifellos, daß Jesus sich in dieser Rede über den Anspruch, mit dem er 5, 17 seine Sabbathheilung vertheidigt hatte, weiter ausläßt. Wir werden auf diese Rede noch unter einem andern Gesichtspunkt zurückkommen müssen.

Das zweite Moment nämlich, das für den geschichtlichen Werth unseres Evangeliums in Betracht kommt, ist sein Verhältniß zu den Synoptikern. Auch dieses hat der Verf. einer sehr eingehenden, scharfsinnigen Untersuchung unterzogen; er hat gezeigt, wie die so oft behauptete Differenz in der geschichtlichen Darstellung des vierten Evangeliums theils nicht vorhanden ist, theils als Ergänzung und Berichtigung sich bewährt. Nur in Betreff der Differenz wegen des Todestages Jesu macht er der Kritik eine, wie ich meine, mit seiner Ansicht über die Abkunft des Evangeliums völlig unvereinbare Concession. Der für ihn entscheidende Grund, daß Jesus nur durch die Passahobservanz bewogen werden konnte, seiner vorsichtigen Zurückhaltung entgegen am Vorabend seines Todes nach der Stadt zu kommen (S. 560), hängt mit einer Vorstellung von jener Zurückhaltung zusammen, auf die wir noch zurückkommen und die sicher geschichtlich unhaltbar ist. Mit Recht aber bemerkt er S. 278, daß es nach dem heutigen Stande der Frage mehr die Verwandtschaft mit den Synoptikern ist, als die Differenz von ihnen, was die Geschichtlichkeit des Evangeliums gefährdet. In der That waren es nur die Prätensionen einer befangenen Harmonistik und der ungeschichtliche Sinn einer spiritualisirenden Exegese, was so lange die tiefen und reichen Bezüge zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern übersehen ließ, und der Verf. hat viel dafür gethan, dieselben an's Licht zu ziehen. Aber wenn

man freilich mit ihm synoptische Sprüche ganz frei verwandt und zu einer andern als ihrer ursprünglichen Bedeutung umgebogen sein läßt (S. 282—284), so wird schon das höchst bedenklich, sofern nicht nur diese Entlehnung von dem Mangel eignen Ueberlieferungs- oder Erinnerungsstoffes, sondern auch diese freie Behandlung von einer Achtlosigkeit gegen die geschichtlichen Motive zeugt, die nur da möglich ist, wo der Erzähler in keinem directen Zusammenhang mehr mit den Augenzeugen der Geschichte steht. Mag man es immerhin für möglich halten, daß in Sprüchen wie 8, 12 (vgl. 7, 37), die ja den ganzen Inhalt einer Predigt thematisch zusammenfassen und also so wenig wie etwa Mark. 1, 15; Luk. 4, 21 auf wortgetreue Ueberlieferung Anspruch machen, mehr der Gesammteindruck, den der Schüler von diesen Reden empfing, sich abspiegelt und in dem Sinne Sprüche wie Matth. 6, 22 (oder besser Luk. 11, 33) vergleichen; aber die meisten der hier von dem Verf. aufgeführten Beispiele beweisen lediglich dafür, daß bei aller Eigenthümlichkeit johanneischer Darstellung doch ein starker Grundzug der synoptischen Lehrweise Jesu auch durch sie hindurch geht, keineswegs aber für die Identität der verglichenen Sprüche. In diesem Sinne hat das Bild von den Schafen und Wölfen 10, 12 mit Matth. 10, 16 so wenig zu thun, wie 10, 7 mit der schmalen Pforte des Lebens (Matth. 7, 14), die Stelle 4, 37 mit der Parabel von den Pfunden so wenig wie die synoptischen Reichsparabeln mit Joh. 12, 24; 15, 1; und Sprüche wie Matth. 5, 6; 6, 19. 20 können doch in der That nur beweisen, daß die geschichtliche Art solcher Aussprüche wie Joh. 6, 27. 35 alle nur wünschenswerthe Beglaubigung hat. Wie sich die Annahme, daß die Worte 6, 53. 54 der synoptischen Abendmahlseinsetzung entsprechen, mit dem reime, was der Verf. selbst S. 486 über dieselben sagt, ist mir nicht ganz deutlich, da dies die Beziehung jener Worte auf's Abendmahl, die nach dem Zusammenhang mit 6, 57—58 dem Evangelisten sicher fern lag, auszuschließen scheint. Und wenn Joh. 3, 34 wirklich nur den Sinn eines synoptischen Ausspruchs Jesu (Mark. 2, 21. 22) erläutern will (S. 281), so ist doch schwer verständlich, wie nach S. 268 gerade hierin noch die gegebene individuelle Grundlage der Täuferrede sichtbar sein

soll, welche die freie Behandlung des Evangelisten nicht aufzulösen vermocht hat.

Geradezu wird dem Verf. aber zum Beweise gegen die unmittelbar-apostolische Abkunft des Evangeliums, daß sich ganze Ausführungen des Evangelisten als freie Ueberarbeitungen synoptischer Redestücke erweisen (S. 299), und wäre dies der Fall, so müßten wir ihm nicht nur Recht geben, wir müßten, wie ich glaube, noch einen Schritt weiter gehen und jeden Zusammenhang unseres Evangelisten mit selbstständiger apostolischer Ueberlieferung leugnen, da hier nur das oben besprochene Verfahren mit einzelnen synoptischen Sprüchen sich in ungleich gravirenderem Maße wiederholt. Aber hier hat den Verf. sein Scharfsinn sichtlich zu weit geführt. Es wäre in der That ein völlig eclatanter Beweis für die Ungeschichtlichkeit unseres Evangeliums, wenn die Rede Cap. 5 nur eine Ueberarbeitung der synoptischen Johannesrede (Matth. 11) wäre (S. 282); denn eine Rede, die so voll concreter geschichtlicher Bezüge ist, wie diese, in eine ganz fremdartige Situation versetzen und zu „ganz allgemeinen Betrachtungen“ (S. 249) verarbeiten, das kann nur ein Schriftsteller, dem die geschichtlichen Stoffe nur noch ein relativ gleichgültiges Material sind. Aber sehen wir die von dem Verf. angezogenen Parallelen etwas näher an: ist es denn irgend auffallend, daß sich Jesus dem zweifelnden Johannes (Matth. 11, 5) und den ungläubigen Juden gegenüber (Joh. 5, 36) auf seine Werke beruft, selbst wenn Joh. 5, 25 (was nicht der Fall) auf die bereits eingetretenen Todtenerweckungen ginge, daß er, der Matth. 11, 14 den Täufer als seinen Vorläufer anerkennt, sich — obwohl bekanntlich mit sehr eigenthümlichen Restrictionen — Joh. 5, 33 auf sein Zeugniß beruft, und bei dieser gleichen Gelegenheit Matth. 11, 9. 18 wie Joh. 5, 35 von dem Verhalten des Volks zu ihm redet? Die Combination von Matth. 11, 11 mit Joh. 5, 37 und 11, 16. 17 mit 5, 44 beruht dort auf einer falschen Erklärung der Johannes-, hier auf einer völlig unerfindlichen Erklärung der Matthäusstelle, und daß Jesus in beiden Reden auf die Schrift verweist, wird doch der Verf. nicht im Ernste als Zeugniß ihrer Identität anführen. Was also können

diese Nachweisungen erhärten a), als höchstens, daß die Rede Joh. 5 in eine Zeit gehört, wo Jesus noch Anlaß hatte, an den Täufer anzuknüpfen, was er ja nach der freilich hierin, wie ich glaube,

---

a) Machen wir einmal eine Gegenprobe. Die Rede Joh. 5 ist die erste, worin sich Jesus der ihm feindseligen Partei gegenüber vertheidigt. Das führt von selbst auf die synoptische Vertheidigungsrede Matth. 12. W. findet eine freie Reproduction dieser Rede Joh. 8, 31 ff. (S. 281). Allein die Beweisführung dafür ist doch noch dürftiger als die im Text analysirte. Denn daß in dieser Scene die Juden sagen, Jesus habe ein Dämonium (8, 48), verliert, abgesehen davon, daß dies mit der Beschuldigung Matth. 12, 24 nicht zusammentrifft, alle Bedeutung gerade dadurch, daß dieser Vorwurf Joh. 7, 20; 10, 20 sich wiederholt. Dagegen hat weder die Lästerung des Geistes mit 8, 44, noch das Bild vom Starken mit 8, 32 oder das Bild vom Baum mit 8, 47 irgend eine zu solcher Folgerung berechtigende Aehnlichkeit. Und in der That begriffe man kaum, wie der Evangelist dazu käme, jene Vertheidigungsrede in einer Scene zu reproduciren, die nach der scharfsinnigen Analyse, die der Verf. S. 522—524 gibt, nicht nur auf ganz concreten geschichtlichen Erinnerungen beruht, sondern von so durchaus anderen Motiven bedingt ist, als jene. Dagegen fordert die analoge Situation von selbst zu einer Vergleichung von Joh. 5 und Matth. 12 auf. Hier beginnt er damit, den Widersinn darzulegen, welcher darin liegt, daß man ihn des Bundes mit dem Teufel beschuldigte, weil er die Teufel austreibt, während doch diese Thatsache gerade jene ausschließt (Matth. 12, 25. 26); dort, wo man ihn der Sabbathverletzung und zugleich der Anmaßung der Gottessohnschaft beschuldigt hatte, zeigt er zunächst, wie dieser Vorwurf den ersten aufhebt, da es im Wesen des Sohnes liegt, daß er nichts thun könne, was dem Willen des Vaters zuwider sei, und Alles zu thun Macht empfänge, was der Vater thue, der ja nach V. 17 auch am Sabbath nicht ruht (Joh. 5, 19). Hier geht er dazu fort zu zeigen, wie sich in seinen Dämonenaustreibungen die Macht Gottes wirksam zeige und darum mit ihm das messianische Reich gekommen sei (12, 28); dort beruft er sich darauf, wie die wahrhaft göttlichen Werke, die er jetzt schon thue, weil sie ihm Gott gegeben, beweisen, daß er der zukünftige Richter und Todtenerwecker, d. h. der Messias sei (5, 20—30; 5, 36). Wie er hier der Lästerung gegen ihn die Lästerung des Geistes, d. h. der durch ihn wirkenden Gottesmacht entgegenstellt (12, 31. 32), so zeigt er dort, daß die Ehre, die man ihm verweigert, dem Vater verweigert wird, der ihn seine Werke zu wirken gesandt hat (5, 23). Ueberhaupt geht die ganze Rede hier wie dort aus der Defensive in die Offensive über, und selbst die Art, wie die Feindschaft der Gegner Matth. 12, 30 darauf zurückgeführt wird, daß

nicht correcten synoptischen Darstellung noch bei seinem letzten Festbesuch gethan haben soll. In ähnlicher Weise würde sich zeigen lassen, daß auch die johanneischen Abschiedsreden durch die synoptischen Parallelen, die W. S. 280 aufführt, in ihrer wesentlichen Geschichtlichkeit nicht entwerthet, sondern bestätigt werden. Wir möchten aber unsere Betrachtung noch auf einen Punkt besonders richten, wo der Verf. durch ähnliche scharfsinnige, aber unhaltbare Combinationen verführt, einen gerade durch ihn wesentlich errungenen Gewinn wieder in Frage gestellt hat.

Zu den vorzüglichsten Partieen des Buchs rechne ich den Abschnitt S. 514—527, wo der Verf. die Kämpfe Jesu in Jerusalem nach dem 4. Evangelium darstellt. Ich erinnere mich nicht, irgendwo

---

sie nicht mit ihm sein und mit ihm wirken wollten, erinnert an das *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με* (Joh. 5, 40). Wie er dort ihre Verleumdung zuletzt auf den bösen Grund ihres Herzens zurückführt (12, 33—35), so hier ihre Beschuldigung und den sich darin aussprechenden Unglauben auf ihren Mangel an Liebe zu Gott und ihren Ehrgeiz (5, 42—44); *πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν, πονηροὶ ὄντες;* fragt er dort V. 34, *πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες;* fragt er hier V. 44. Wie er hier die Gegner schließlich von ihrem eignen Standpunkte aus widerlegt, indem er den Moses, auf den sie ihre Hoffnung setzen, als ihren Ankläger auftreten läßt (5, 45), so führt er dort 12, 27 ihre eignen Schüler, deren Exorcismen sie anerkennen, als ihre Richter gegen sie auf, und zugleich erinnert jene Hinweisung auf das göttliche Gericht an die, mit welcher die Matthäusrede 12, 36. 37 schließt. Ich meine, der Verf. wird mir zugestehen müssen, daß die von mir aufgewiesenen Parallelen zahlreicher und bedeutender sind als die von ihm an beiden Stellen beobachteten, womit zum mindesten bewiesen ist, daß solche Parallelen nicht den entscheidenden Werth haben, den ihnen W. beilegt. Ich bin nämlich durchaus nicht der Ansicht, daß meine Parallelen Joh. 5 als eine Bearbeitung von Matth. 12 erkennen lassen; ich sehe aus ihnen nur, daß die Art, wie Jesus sich bei Johannes vertheidigt, so viele ungesuchte und darum eben beweisende Analogieen zu seiner synoptischen Weise bietet, daß jene nur auf ganz concreten geschichtlichen Erinnerungen beruhen kann. Nehmen wir dazu, was W. selbst nachgewiesen, daß auch die Art, wie Jesus an das Zeugniß des Täufers und der Schrift anknüpft, der synoptischen verwandt sei, so glaube ich, fehlt zu dem Beweise nichts, daß wir die Substanz der Rede in Joh. 5 als eine durchaus geschichtliche betrachten dürfen.

so treffliche Winke zu einem wirklich geschichtlichen Verständniß der Scenen Joh. 7—10 gefunden zu haben, wie viel auch hier im Einzelnen zurecht zu stellen und noch tiefer zu begründen sein mag. Allein aller Gewinn dieser Untersuchungen für die geschichtliche Würdigung unseres Evangeliums droht verloren zu gehen, wenn wir die Erörterung über das Verhältniß dieser Scene zu den synoptischen Streitscenen in Jerusalem lesen (S. 529—534). Der Verf. findet nämlich, daß der Gang dieser Streitscenen den großen Umrissen nach derselbe ist wie bei Johannes, daß die Stoffe zum Theil ganz anders gewandt und sehr frei ausgeführt sind, aber doch die Identität der Ueberlieferung, auf welcher sie beruhen, sich „mit Sicherheit" annehmen läßt. Nun ist es ja allerdings von vornherein wahrscheinlich, daß in den einmaligen Besuch der Hauptstadt, welchen die Synoptiker erzählen, Ereignisse verschiedener Zeiten hinein verlegt sind, und die offenbar sachliche Zusammenordnung der Streitscenen im zweiten Evangelium schließt ja den Gedanken aus, daß hier ein geschichtlich genaues Bild dieser letzten Tage gegeben werde. Allein der Verf. geht weiter. Namentlich auf die Geschichte des Verraths gestützt, nimmt er an, daß sich Jesus die Tage nach dem Einzuge völlig in der Verborgenheit gehalten habe, und daß erst aus dem auf frühere Zeiten bezüglichen Ausspruch Mark. 14, 49 die Vorstellung von diesen letzten Tagen entstanden sei, wie sie sich Luk. 21, 37 ausprägt. Er verlegt also diese synoptischen Erzählungen in die durch Johannes gegebene Zeit vor dem Einzuge und kommt damit zu dem seltsam widerspruchsvollen Resultat hinsichtlich des Verhaltens des 4. Evangelisten, daß dieser den historischen Rahmen berichtigt, dagegen aus „den scharfgedrungenen Gestalten der Wirklichkeit" bei den Synoptikern ein in das Weite gezogenes Schattenbild gemacht hat.

Es erhellt aus den Erwägungen des Verf. selbst (S. 533), wie schwach und leicht widerlegbar die Gründe sind, mit denen er dies wenig ansprechende, mit der feierlichen Einzugsgeschichte aber ganz unvereinbare Bild der letzten Tage Jesu stützt, wie wenig daraus der johanneischen Darstellung an geschichtlicher Glaubwürdigkeit erwächst. Hat diese aber wirklich in diesem Abschnitt jene synoptischen Stoffe so bis zur Unkenntlichkeit entstellt, dann beweist sie

eine solche Nichtachtung gegen die sicher constatirten concreten geschichtlichen Züge, daß es eine starke Zumuthung ist, die von ihr allein dargebotenen für authentisch zu halten. Allein eben jene Identität der Stoffe hat der Verf. nicht im Entferntesten erwiesen. Schon das ist gar nicht richtig, daß Jesus Joh. 7 wie bei den Synoptikern mit einer Rechtfertigung der Vollmacht, in der er auftritt, beginnt (S. 530. 532); denn in der Scene Joh. 7, 15—18 handelt es sich gar nicht um eine Legitimation seines Auftretens, sondern um den Ursprung seiner Lehre. Und wie in dem Gespräch mit den Sadducäern liegen soll, daß die Erzväter tief unter der messianischen Herrlichkeit stehen und nur dadurch erhöht werden, daß sie in dieses Reich aufgenommen werden (S. 539), das ist für jede unbefangene Auffassung ebenso unbegreiflich wie die Identificirung dieses Gesprächs mit Joh. 8, 51 ff. Selbst wenn man in dem Gespräch über den Census die positive Erklärung findet, daß die Juden mit Recht unter dem Joche der Römerherrschaft stehen (S. 538), so lehnt doch Joh. 8, 34 ausdrücklich jede Beziehung auf die politische Knechtschaft ab, und der Context läßt nicht diese, sondern den Verlust des Kindesrechts in der Theokratie als Folge der Sündenknechtschaft erscheinen. Allerdings hat Jesus die Juden damit ihrer nationalen Vorrechte verlustig erklärt, ähnlich wie er in der Parabel vom Weinberg die Uebertragung des Reichs von den Juden an andere Völker verkündet (S. 531) und Joh. 10, 16 — obwohl nicht im Gegensatz zu den Juden — von der Annahme der Heiden geredet; allein daraus folgt doch nur, was wir auch aus den Synoptikern sehen, daß er, je mehr sich das Resultat seiner Wirksamkeit in seinem Volke constatirte, desto bestimmter wiederholt jene heilsgeschichtliche Krisis verkündete, aber nicht, daß die johanneische Darstellung nur eine Umbildung der synoptischen ist. Und ebenso beweist die schon oft bemerkte Analogie seiner Argumentationsweise in Joh. 10, 34—36 und Mark. 12, 35—37 (S. 531. 541) wohl für den geschichtlichen Charakter der johanneischen Darstellung, aber nichts für die Identität der Stoffe. Hätten wir in dem Abschnitt Joh. 7—10 wirklich nur eine Verarbeitung der synoptischen Jerusalemsscenen, so wäre immer noch zu fragen, weshalb denn der Evangelist die Scene Mark. 12, 28—34

überging, an die sich doch sein Lieblingsthema von dem neuen Gebot anknüpfen ließ, und warum W. denn nicht auch in der Parabel Joh. 10, welche die zeitigen Volksführer als Volksverderber darstellt, die Parallele zu Matth. 23 fand. Der Grund ist sichtlich der, daß er diese Rede nach S. 456 gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit als Pendant von Mark. 7 in eine frühere Zeit versetzt, und daß sich dann herausgestellt hätte, wie der Evangelist in seiner Bearbeitung der jerusalemischen Streitreden auch ein Moment aufgenommen hat, bei welchem er die Zeitstellung nicht berichtigt hat. Wir freilich können auch hier nicht an eine Identität der Stoffe denken, sondern nur den Beweis sehen, daß Jesus erst zu Jerusalem völlig mit den Volksführern brach und daß, was er anfangs noch in ein Gleichniß verhüllt gesagt hatte, er schließlich ohne Bild mit vernichtender Schärfe aussprach.

Wie für diese letzte jerusalemische Zeit, so entnimmt der Verf. auch für die Feststellung der „Zeitdauer" und der „geschichtlichen Anfänge" (S. 305—380) den Grundriß aus dem 4. Evangelium; dagegen wird die dazwischen liegende galiläische Zeit natürlich vorwiegend nach den Synoptikern dargestellt. Das Wichtigste ist hier die Unterscheidung zweier Zeitabschnitte, deren charakteristische Verschiedenheit sich dem Verf. aus den Synoptikern ergibt und deren Wendepunkt auch Joh. 6 sich erkennen läßt. In Folge der Aussendung der Zwölf wird der Tetrarch auf Jesus aufmerksam, der Eindruck der Speisungsgeschichte ruft eine messianische Bewegung hervor, die in der Zeichenforderung gipfelt; endlich schickt die priesterliche Behörde Beauftragte zur Untersuchung seiner Sache, vor ihnen greift Jesus das ganze pharisäische System selbst an und spricht es aus, daß es sich zwischen ihm und der Hierarchie um einen Kampf auf Leben und Tod handeln muß. In Folge dieser Ereignisse verläßt Jesus den bisherigen Schauplatz seines Wirkens, irrt flüchtig umher und widmet sich ganz der Entwickelung der Jüngergemeinde. So lebensvoll sich hierdurch das Bild dieser späteren galiläischen Zeit gestaltet, so kann doch nicht geleugnet werden, daß manche der hier untergelegten geschichtlichen Motive in unsern Quellen keinen sichern Halt haben. Daß Jesu irgend eine Gefahr von dem Tetrarchen gedroht habe, erhellt aus den Evan-

gelien nicht. Die Auslegung, durch welche der Verf. Luk. 13, 33 auf einen Anschlag gegen das Leben Jesu bezieht, ist auffallend künstlich (S. 443), und es wird wohl dabei bleiben, daß Jesus die List des Tetrarchen durchschaut, der ihn aus seinem Lande entfernen möchte, also eher Jesum fürchtet, als daß er ihm zu fürchten wäre. Im Organismus des ältesten Evangeliums füllt die Nachholung über Herodes und den Tod des Täufers so sichtlich nur die naturgemäße Pause zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger aus (vgl. S. 48), daß sie zu einer pragmatischen Verknüpfung der Aussendung mit dem Aufmerksamwerden des Tetrarchen keinen Anlaß giebt[a]), und in der That ist es gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit, daß die über's Land zerstreute, ausdrücklich an die Häuser gewiesene Wirksamkeit der sechs Apostelpaare mehr Aufsehen erregt haben soll als die concentrirte öffentliche Wirksamkeit Jesu unter den Volksmassen, deren Schauplatz der Residenz des Tetrarchen so nahe lag. Ebensowenig beweist Mark. 7, 1 für eine jetzt beginnende Verfolgung Seitens der geistlichen Behörde, da bereits der Vorwurf wegen des Teufelsbündnisses Schriftgelehrten, die von Jerusalem herab kamen, in den Mund gelegt wird (Mark. 3, 22[b]),

---

a) Selbst bei Luk. 9, 6—10, dessen durchaus secundäre Darstellung hier W. S. 74 unbegreiflicherweise für ursprünglich erklärt, erhellt weder, daß V. 7 speciell an die Apostelsendung anknüpft, wofür der Ausdruck viel zu unbestimmt, noch daß V. 10 Jesus sich vor der Nachforschung des Tetrarchen flüchtet, von dem ohnehin V. 9 nur gesagt ist, daß er ihn zu sehen wünschte. Daß dieser Zug ein ganz secundärer, erhellt daraus, daß er lediglich 23, 8 vorbereiten soll, welche Stelle übrigens beweist, daß es sich nur um einen Wunsch aus Neugier handelt. Bei dieser Gelegenheit muß ich noch bemerken, daß auch die Art, wie das Auftreten Jesu in Galiläa nach W. durch seine Besorgnisse vor Herodes motivirt wird (S. 309. 324) in unsern Quellen nicht begründet ist. Mark. 1, 14 sagt nur, daß Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in Galiläa auftrat, und erst der secundäre Bericht des ersten Evangelisten (Matth. 4, 12) hat dies in eine pragmatische Verbindung gebracht, deren Unzulässigkeit W. S. 333 im Grunde selbst zugibt. Dann wird es aber auch ein falscher Pragmatismus sein, wenn W. ebendaselbst Jesum aus Besorgniß vor Herodes das Taufen aufgeben läßt.

b) Allerdings sieht W. S. 49 in dieser Stelle eine Bearbeitung der Grund-

also aus beiden Stellen nur folgt, daß die Schriftgelehrten bei ihren Machinationen, mit denen sie Jesum beim Volke zu discreditiren suchten, von dem Mittelpunkte der Schriftgelehrsamkeit her inspirirt waren. Und so richtig es ist, daß die Streitscene Mark. 7 den geschichtlichen Moment fixirt, wo Jesus principiell die Stellung der Pharisäer zur Tradition verurtheilt, so wenig liegt in seinen Worten dort irgend etwas, das auf ein officielles Vorgehen gegen ihn schließen ließe. Die Combination aber dieser Scene mit der großen Strafrede aus der Redensammlung wird schwerlich Freunde finden. Hier hat der erste Evangelist unstreitig richtiger gesehen, wenn er mit dieser Scene den Ausspruch der ältesten Quelle Matth. 15, 13. 14 combinirt, jene offene Verurtheilung der Hierarchie aber, welcher nur die Katastrophe auf dem Fuße folgen konnte, den letzten Tagen in Jerusalem vorbehält. Endlich geht auch die Darstellung auf S. 453, wonach die Pharisäer das messianische Zeichen fordern, um sich Jesu anzuschließen, falls er sich für die Sache des Volkes in ihrem Sinne erklärte, von der Darstellung der ältesten Quelle ab, nach welcher das Versuchliche jener Forderung nur darin liegen kann, daß man mit derselben Jesum in Verlegenheit setzen wollte (vgl. 10, 2; 12, 15). Es bleibt also für die Erklärung der neuen Wendung, welche die Wirksamkeit Christi auch bei den Synoptikern nach der Speisung nimmt, nur die Joh. 6 erzählte messianische Volksbewegung übrig und die Krisis, welche sich in Folge der Abweisung derselben Seitens Jesu unter seinen galiläischen Anhängern vollzog, und nur um so deutlicher tritt dann hervor, wie unentbehrlich die Darstellung des 4. Evangeliums für ein wirklich geschichtliches Verständniß der Synoptiker ist.

Es knüpft sich aber an diesen Punkt die ebenso für die Kritik der Evangelien wie für das Verständniß der geschichtlichen Stellung Jesu entscheidende Frage nach der eigentlichen Bedeutung des Bekenntnisses Petri. Hier hat der Verf. zwar den Fehler vermieden, welchen die einseitige Bevorzugung des Markus im Gefolge haben

---

schrift; aber wenn wir diese überhaupt nicht zugeben können, so hat er auch keine Gründe angegeben, weshalb er an dieser Stelle den parallelen Text im 1. Evangelium für ursprünglicher hält.

muß, aber genügen kann uns seine Darstellung (S. 470—473) auch nicht. Allerdings haben die Jünger „mit der gemeinen messianischen Hoffnung gebrochen", wenn sie in einem Augenblick, wo die große Masse seiner Anhänger sich von ihm abwandte, weil sie sich im entscheidenden Augenblick in ihrer politisch-nationalen Erwartung getäuscht sah, an dem Messiasglauben festhielten, und der Grund davon kann kein anderer gewesen sein, als daß das persönliche Band, das sich zwischen ihnen und Jesu geknüpft hatte, stärker war als die Macht dieser Enttäuschung, die auch sie an ihrem Theile mitdurchlebt hatten. Aber daß damit bereits „ihre ganze Messiashoffnung nach der Wirklichkeit, die sie bei ihm sahen, umgestaltet" war, ihr Glaube reif und vollendet dastand (S. 472), das ist eine Annahme, gegen welche die ganze folgende Geschichte Protest einlegt (vgl. z. B. Mark. 10, 37). So gewiß es ist, daß bei Jesu sein Messiasbewußtsein auf dem Bewußtsein seiner Gottessohnschaft ruhte (S. 473), so augenscheinlich irrig ist es doch, daß auch die Jünger ihn nur „für den Messias erklärten, weil sie den Sohn Gottes in ihm erkannt hatten, den sie in seiner inneren Größe und seinem Umgange mit Gott kennen gelernt" (S. 472). Der Verf. sagt selbst, daß sie „den jetzt ausgesprochenen Glauben längst bewährt, sich ihm angeschlossen hatten, ganz wie es der Messiasglaube erforderte". Allerdings war damit vereinbar, daß ihnen der Messias selbst noch „ein Gegenstand des Zukunftglaubens war", sofern der Anbruch der messianischen Zeit ihnen noch mit der Reichserrichtung im theokratisch-nationalen Sinne nothwendig verbunden war; aber daß diese „Zukunft an seiner Person hänge", oder mit andern Worten, daß dieser Jesus bestimmt sei, einst, wenn die Zeit gekommen sei, als der Messias hervorzutreten, das muß in jenem Anschluß von vornherein gelegen haben, das kann nicht erst jetzt ihnen klar geworden sein. Die eigenthümliche Bedeutung ihres Bekenntnisses ruht nur darin, daß *sie an dieser Hoffnung festhielten, als die Andern sie aufgaben*, weil Jesus sie nicht zu der Zeit und in der Form, wie sie es verlangten, erfüllen wollte.

Von diesem Gesichtspunkte aus fällt nothwendig auch auf die erste Zeit der Wirksamkeit Jesu ein anderes Licht. Der Verf. hat,

wie wir bereits sahen, in einer mit seinem kritischen Resultat schwer vereinbaren Weise die Zeugnisse des Täufers über die Messianität Jesu preisgeben zu müssen gemeint. Allein von der Botschaft des Täufers sagt er selbst, sie könne sich auch aus einer mit der Zeit eingetretenen Trübung seines Glaubens erklären, welcher sich in den Gang des Wirkens Jesu nicht mehr gefunden hätte (S. 320), und wenn er S. 323 sagt, er werde nicht beschuldigt, eine frühere höhere Stellung aufgegeben zu haben, so ist doch das Wort vom Aergerniß Matth. 11, 6, welches dies deutlich thut, gewiß authentischer als die Fragestellung Matth. 11, 3, um deren willen er jene Möglichkeit zurückweist. Daß der Täufer aber seine Wirksamkeit fortsetzt, erklärt sich ja völlig zureichend daraus, daß auch ihm die Inauguration des messianischen Reiches, welche er vorbereiten sollte, noch eine Zukunftshoffnung war und blieb, als bereits Der vor ihm stand, an dessen Person sich diese Hoffnung knüpfte. Und wenn selbst der Täufer nur auf den Kommenden hingewiesen hatte und nun Einer nach ihm kam, der Jünger um sich zu sammeln begann, was konnte wohl Jünger des hochgefeierten Propheten veranlassen, von diesem fortzugehen und sich dem Zimmermannssohne zuzuwenden, wenn sie nicht in ihm Den sahen, der die Hoffnung des Volkes erfüllen sollte? Das waren nicht flüchtig auflodernde Hoffnungen (S. 404), zu denen ja damals nicht der entfernteste Grund vorlag; es war der Glaube an die messianische Bestimmung Jesu, und nichts steht der Darstellung des 4. Evangeliums im Wege, wonach dieser von Anfang an fest und klar war, da für die Kämpfe und Zweifel, in denen er sich später zu bewähren hatte, jeder Anlaß fehlte, so lange Jesus noch am Beginne seiner Laufbahn stand. Hält man aber mit dem Verf. auf Grund des 4. Evangeliums fest, daß das Volk in Folge der Speisung ihn zu einer politisch-messianischen Schilderhebung drängen wollte, so wird auch die Stellung des Volkes zu ihm nicht so angesehen werden können, daß die Mark. 8 berichteten Urtheile über ihn den Höhepunkt derselben ausdrückten. Denn wie sich's auch mit dem Wunder verhielt, keinesfalls konnte dasselbe dem Volk den Gedanken an seine Messianität erzeugen. Auch bei ihm muß der Glaube an seine messianische Bestimmung die längstgereifte Frucht der Wirksamkeit

Jesu gewesen sein, für die sie den Erndtetag nun selbst herbeiführen zu können wähnten. Und nur weil Jesus es im entscheidenden Augenblicke ablehnte, seine Bestimmung in ihrem Sinne zu erfüllen oder wenigstens in einem messianischen Zeichen ihnen ein Unterpfand für diese Erfüllung zu geben, resignirten sie sich darauf, in ihm nur einen der erwarteten Vorläufer zu sehen. Das ist es, was die Jünger Mark. 8 berichten und was Joh. 6, 66 mit Recht als einen Abfall von ihm (vom Standpunkte des Messiasglaubens aus) kennzeichnet und da dieser selbstverständlich erst allmählich zur Erscheinung kommen konnte und auch Joh. 6, 67 das Gespräch mit den Jüngern, welches zum Bekenntniß des Petrus führt, an die Beobachtung desselben anknüpft, so ist die Darstellung des 4. Evangeliums hier durchaus nicht abweichend (S. 469); vielmehr bringt sie erst in den Gang der synoptischen Erzählungen volles Licht.

Und wie stand Jesus zu dieser ihm entgegengebrachten Erwartung? Der Verf. weist S. 473 mit Entschiedenheit den Gedanken zurück, daß Jesus sich diese Ueberzeugung von seiner Messianität erst habe aufdrängen lassen, nimmt aber an, daß Jesus das Hinderniß des Glaubens an seine Messiasstellung, welches in den irdischen Bildern der Weissagung Israels und dem irdischen Sinne ihrer herrschenden Auslegung lag, selbst erst allmählich habe überwinden müssen. Da er selbst einen Beweis dafür nicht beibringt, so wird es genügen, darauf zu verweisen, daß die einzige Stelle, welche die evangelische Ueberlieferung für einen solchen Proceß offen läßt, die Vorbereitungszeit in der Wüste ist. Vortrefflich zeigt der Verf. S. 425, wie unmöglich es für Jesum war, sich von vornherein als den Messias zu *erklären*, und weist S. 421 jeden Gedanken an einen erst später gehofften messianischen Entschluß zurück. Mit der Verkündigung vom Reiche ist ihm der Glaube an seine messianische Bestimmung nothwendig gegeben (S. 420—425). Es hat für diese Frage keine entscheidende Bedeutung, daß der Verf. Jesum das Reich a) ursprünglich nur als zukünftig verkün-

a) Den Ausdruck Himmelreich für den von der ältesten Quelle nach dem Vorgange Christi selbst gebrauchten zu halten (S. 336. 337), kann ich mich darum nicht entschließen, weil nur durch einen beispiellosen Zufall oder

digen läßt, dann erst seit der Erfahrung Matth. 11, 25 als gegenwärtig (11, 11; 12, 28). Dennoch glauben wir dieser Ansicht widersprechen zu müssen. Wie schwer dieselbe durchzuführen, zeigt am besten die Art, wie der Verf. selbst S. 342. 411 nachweist, daß der Keim jener zweiten Anschauung bereits in seiner ersten Verkündigung enthalten. Die Punkte, an denen er jene noch in ihrer reinsten Gestalt nachweisen zu können meint, sind die Bergpredigt, das Vaterunser und die Botschaft, die er den Aposteln bei ihrer Aussendung aufträgt. Allein diese Aussendung fällt auch nach ihm an die Grenze des ganzen ersten Zeitraums seiner Wirksamkeit, und zu einer Zeit, wo er längst erkannt hatte, daß das Reich schon da sei, konnte er nicht erst seine Zukunft verkündigen lassen; das Vaterunser aber, wie früh man es auch gegeben denkt (S. 406), setzt nothwendig einen Kreis gläubiger Anhänger voraus, in dem dann Jesus doch schon die Gegenwart des Reichs erkennen mußte, und auch die Bergrede ist nicht, wie W. annimmt, die Reichsverkündigung an das Volk, sondern sie ist in der ältesten Quelle entschieden eine Jüngerrede. Wenn das Reich nach S. 411 seine Gegenwart in den Dämonenheilungen und in dem Glauben, welchen es in seinen Anhängern hervorbringt, beweist, so sind beide Arten von Erfolg nach unsern Quellen von Anbeginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu an, ja, je höher wir dieselbe in ihre Anfänge hinauf verfolgen, in desto größerem Umfange eingetreten und Jesus muß daher das Reich von vornherein ebenso als gegenwärtig wie in seiner himmlischen Vollendung als zukünftig gedacht haben.

Auch die damit zusammenhängende Ansicht des Verf. von Jesu Stellung zum Gesetz kann ich in den Quellen nicht begründet finden. Zwar gesteht er selbst S. 353, daß dieselbe im Wesen immer die gleiche geblieben. Allein eine weitere Enthüllung derselben habe eintreten müssen, als er anfing, seine neue Gemeinde zu gründen. Wenn aber Jesus nach S. 462 seine Jünger in der Rede Matth. 23 vom Gehorsam der Gesetzeslehre losgebunden haben soll, so kann dabei doch nur an die herrschende Gesetzesauslegung gedacht

eine unerklärliche Absichtlichkeit er dann in den beiden andern Synoptikern so völlig fehlen könnte. Joh. 3, 5 aber blos mit Cod. Sin. βασ. τ. οὐρ. zu lesen, halte ich für sehr gewagt.

werden, da die nach W. gleichzeitige Rede Mark. 7 den Standpunkt der Pharisäer ebendarum verurtheilt, weil sie mit ihren Traditionen das Volk zum Abfall vom Gebote Gottes, d. h. vom Gesetze, verleiten (S. 458). Will man hiebei nicht wieder den ganz ungeschichtlichen Unterschied von Ceremoniel- und Sittengeboten unterschieben, so wird man zugestehen müssen, daß Jesus auch damals noch das ganze Gesetz für verpflichtend hielt. Dann wird also auch die zum Volk gesprochene Parabel Mark. 7, 15 keine „Erhebung über das Gesetz der reinen und der unreinen Speisen enthalten können“ (S. 463). Und in der That handelt es sich auch um diesen Gegensatz hier durchaus nicht; vielmehr geht Jesus davon aus, daß nicht die Speise, sondern was vom Menschen ausgeht, (der Aussatz, die Flüsse, die Verwesung u. dgl.) nach dem Gesetz den Menschen verunreinigt, und macht dies Gesetz der levitischen Verunreinigung zum parabolischen Gegenbilde für die von innen heraus kommende sittliche Verunreinigung, womit jenes Gesetz in seiner Geltung so wenig angetastet ist, wie irgend ein natürlich-sittliches Verhältniß, wenn er es zum Gleichniß eines höheren erhebt, wofür man sich einfach auf sein Verfahren mit den Aussätzigen berufen kann (Mark. 1, 44). Und wenn er das Gesetz über den Scheidebrief nur für eine Concession erklärt, so führt er den Beweis dafür doch nur eben aus dem Gesetze selbst und diese Erfüllung des Gesetzes nach der in der Schrift selbst gegebenen Norm ist hier wie überall die Summa seiner Gesetzeslehre [a]). So und nicht anders hat er sich auch zum Sabbathgesetz gestellt, wie zahlreiche Aussprüche zeigen, wo er nicht den gesetzlichen Standpunkt aufgibt (S. 391), sondern sein Verfahren als schriftmäßig rechtfertigt oder sich einfach auf die Observanz beruft. Selbst Matth. 12, 8 vindicirt er nur wie in der Bergrede sich als dem Messias das Recht, die rechte Erfüllung dieses Gebotes zu lehren. Ja, W. will ja S. 430 hierin sogar nur ein Geltendmachen prophetischer Rechte

a) W. scheint S. 465 anzudeuten, daß Jesus in der Frage der Wiederverheirathung später die Einschränkung zurücknahm, die er früher noch bestehen ließ; aber diese Unterscheidung ist kritisch nicht haltbar, da man in Mark. 10, 11. 12 nur eine freie Wiedergabe des Spruchs aus der Bergrede sehen kann, die hier erinnerungsmäßig angefügt ist.

sehen, und doch ist dieses der stärkste derartige Ausspruch. Wie kann überhaupt den Jüngern daraus eine Reihe von neuen Erkenntnissen über das Gesetz Gottes erwachsen sein, daß Jesus ihnen an der Parabel Mark. 7, 15 das Bewußtsein über die wahre Natur der göttlichen Gebote einflößt und sie hiebei von der buchstäblichen Auffassung des Gesetzes befreit (S. 507), da doch die ganze Bergpredigt keinen anderen Zweck hatte? Wie kann er erst in dem Gespräche mit dem reichen Jüngling offen die Erfüllung der Zehngebote ohne die dem Einzelnen nöthige Selbstüberwindung für ungenügend erklärt haben (S. 507), wenn doch die Gesetzesauslegung der Bergpredigt immer wieder darauf zurückkommt, eine Erfüllung der Gebote, welche nicht aus wahrer Herzensreinigung und selbstverleugnender Liebe erwächst, für ungenügend zu erklären? Daraus folgt denn freilich, daß Jesus auch in jenem Gespräch nicht die Erfüllung der Zehngebote an sich für ungenügend erklärt hat, sondern daß er den selbstzufriedenen Mann überführte, wie es ihm noch an der Grundbedingung zur wahren Gesetzeserfüllung fehlte.

So berechtigt überhaupt das Streben ist, auch in der Belehrung der Jünger einen allmählichen Fortschritt nachzuweisen, der mit der geschichtlichen Entwickelung des Lebens Jesu Hand in Hand geht, so kann man doch hierin leicht zu weit gehen. Zu den neuen Erkenntnissen, welche Jesus den Jüngern organisch aus seinen Lebenswegen hervorwachsen ließ, rechnet W. S. 508 auch den Gedanken einer gänzlichen Lebenserneuerung und meint ebendarum, daß das 4. Evangelium denselben im Gespräch mit Nikodemus anticipirt habe. Erst als ihr äußeres und noch mehr ihr religiöses Leben ein ganz anderes geworden war, konnte Jesus ihnen sagen, daß sie einen neuen Anfang des Lebens zu machen haben. Im Lichte dieser Forderung erkannten sie, daß für Jeden der Zugang zum Reich nur durch Vergebung der Sünde gewährt ist, durch die erlösende Liebe Gottes, welche er selbst in seiner Annahme der Zöllner darstellt (S. 509—511). Diese Ansicht kann ich nicht für geschichtlich gerechtfertigt, ja nur geradezu für irreführend halten. Es läßt sich nicht nachweisen, daß im Jüngerkreise selbst Bedenken über die Aufnahme der Zöllner und Abtrünnigen entstanden, wie W. S. 497 behauptet; unsere Quellen wissen nur davon, daß die gesetzesgerechten Pharisäer an

dem Verhalten Jesu zu dieser Volksklasse Anstoß nehmen, und zählen die darüber entstandenen Verhandlungen zu den frühesten Erinnerungen aus dem Leben Jesu. Wir haben darum allen Grund, die Sprüche und Parabeln, in denen Jesus seine Erscheinung als die Offenbarung der suchenden und rettenden Sünderliebe Gottes darstellt, zu seiner grundlegenden Predigt zu rechnen. Dann aber müssen auch die erstberufenen Jünger sich von vorneherein als Sünder gewußt haben, und wenn auch in der Berufungsgeschichte des Petrus bei Lukas sichtlich die Erinnerung an die Wiederannahme des gefallenen Jüngers (Joh. 21) mit der Erinnerung an seine Apostelberufung zusammengeflossen ist, so kann man doch in dem Sündenbewußtsein, das derselbe Luk. 5, 8 ausspricht, keine Trübung des ursprünglichen Verhältnisses sehen, wie W. S. 384 behauptet. Es beruht eben nur auf seiner schon oben erwähnten unrichtigen Auffassung der Bergrede, wenn W. S. 340. 341 in ihren Makarismen die Frommen des israelitischen Volkes begrüßt sein läßt, während die Armuth am Geist und der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit auch das Trauern der zum Gottesreich Qualificirten als Trauer über ihre eigene Armuth und ihren Mangel an Gerechtigkeit erscheinen läßt. Ebenso entscheidend zeigt aber das Vaterunser, daß auch nach W. S. 406 Jesus sehr früh seine Anhänger gelehrt hat, daß dieselben sich sehr früh des steten Bedürfnisses nach Sündenvergebung bewußt waren. Und wenn auch erst mit dem Zeitpunkt, in welchem Jesus überhaupt den Jüngern das Geheimniß seines Leidens zu entschleiern begann, er den Gedanken der Erlösung an seinen Tod knüpfen konnte, so war der Gedanke selbst doch bereits der tiefste Grund und nicht erst die Vollendung seiner Reichspredigt. Je mehr wir dieselbe in ihren geschichtlichen Bezügen zu der Weissagung des alten Bundes verstehen lernen, um so weniger darf der Gedanke der messianischen Errettung von dem der messianischen Vollendung losgetrennt werden. Und so kommen wir denn auch von dieser Seite her darauf zurück, daß es kein Anachronismus genannt werden kann, wenn Jesus im Gespräch mit Nikodemus bereits die messianische Errettung als die Idee seiner Sendung proclamirt und dem gesetzesgerechten Pharisäer zu Gemüthe zu führen sucht, daß auch er ohne die Neugeburt

an ihr keinen Antheil haben kann. Es ist das nicht die höhere Vollendung des Aufrufs zur Sinnesänderung (S. 509), es ist die ursprüngliche Idee desselben. Der Anfang eines neuen Lebens, den die Jünger im Verkehr mit ihrem Meister fanden, dessen Erfassung sie nach Joh. 6, 68 die erste schwere Probe ihres Glaubens überstehen ließ (S. 473), war nicht der Grund, sondern die Folge der Erkenntniß, daß es sich um eine vollständige sittliche Erneuerung ihres Lebens handle, und daß diese allein bei der erlösenden Liebe Gottes, die in ihrem Messias erschienen war, zu finden sei.

Es führt dies von selbst auf die andere Seite der Wirksamkeit Jesu, auf seine Krankenheilungen, die auch nach W. S. 362 als das gleichberechtigte Element seines Berufes erscheinen. Man kann die Bedeutung derselben nicht schöner charakterisiren, als es W. selbst an dieser Stelle gethan hat, als Zeichen dafür, wie „sein ganzes Wirken auf eine neue Ordnung der Dinge ausgeht". Es ist eben nur die Darstellung seines Erlöserwirkens auf dem Gebiet des leiblichen Lebens, was wir in seinen Krankenheilungen sehen, und nicht blos ein willkürlich gewähltes Bild, sondern das Unterpfand dafür, daß die messianische Errettung im geistigen Sinne sich in einer Erneuerung des Gesammtlebens der Menschheit vollendet. Um so auffallender ist es aber, wenn nun W. S. 380 sein Heilwirken auf einen kleinen späteren Abschnitt der früheren galiläischen Zeit beschränken will, dem die Reichsankündigung schon längere Zeit vorausgegangen war. Die johanneische Ueberlieferung, die er doch selbst in ihrer Grundlage anerkennt, ist auf's Tiefste durchdrungen von der Voraussetzung, daß sein erstes Wirken in Jerusalem sofort von diesen Zeichen begleitet war (Joh. 2, 23; 3, 2; 4, 45), und es ist sicher nicht die Meinung des ältesten Evangeliums, daß dem Beginn seiner galiläischen Heilthätigkeit, wie er Mark. 1 geschildert wird, ein längeres Lehren vorausgegangen war (S. 364), da es ja 1, 27 den Eindruck der neuen Lehre auf's Bestimmteste mit dem Eindruck der neuen Heilkraft verknüpft. Aber der Verf. geht weiter. Er findet, daß Jesus in diese neue Bahn mehr von innen und außen gedrängt war, als daß er sie absichtsvoll betreten hätte (S. 366); er ist nicht abgeneigt, die ganze Heilthätigkeit Jesu auf „einzelne Massenbewegungen

aus bestimmter Zeit, welche die Wiederholung solcher Erfolge herbeiführten", zu reduciren (S. 368). Schwerlich aber wird man sie dann noch als „das gleichberechtigte Element seines Berufes" betrachten können. Ja es fragt sich, ob man dann überhaupt noch von einer Heilthätigkeit Jesu reden kann. „Es ist vielmehr die eigenthümliche Erscheinung einer sturmartigen Bewegung der Geister, welche ihren Reflex in diesen Wirkungen auf das leibliche Leben und seine Krankheiten wirft. Will man von natürlicher Erklärung dieser Zeichen reden, so gehören sie in das Gebiet dessen, was der Glaube, was die auf's Höchste erregte Gemüthsstimmung in solcher Rücksicht vermag." (S. 369.) Kann man dann wirklich noch sagen, daß Jesus „selbst die Macht erkannte, welche ihm vermöge seiner Gewalt über die Geister auch in diesem Gebiete eigen war?" (S. 370). Oder reducirt sich dann nicht die ganze Erscheinung auf eine nur mittelbar durch das Wirken Jesu hervorgerufene Bewegung, die sich nach den in dem Zusammenhang des geistigen und leiblichen Lebens begründeten Gesetzen ohne sein weiteres Zuthun vollzog? Nun lehren aber gerade die auch nach W. echtesten Aussprüche Jesu, daß er sich auf diese Erscheinungen als auf seine Werke berief (vgl. ganz abgesehen von den johanneischen Reden Matth. 11, 5; Luk. 13, 32), und daß er die Städte, in welchen die meisten seiner Machtwirkungen geschehen waren, ihrer Unempfänglichkeit gegen den eigentlichen Kern seiner Verkündigung zieh (Matth. 11, 21), daß es also hier gerade an den Prämissen fehlte, aus welchen W. die Erscheinung erklären will.

Aber auch das älteste Evangelium, aus welchem der Verf. seine Auffassung abgeleitet haben will, kann dieselbe nicht beweisen, gerade wenn wir aus ihm „über die Art und Weise, in der diese Thaten geschahen, wenig mehr mit völliger Sicherheit constatiren können, weil nicht nur die Sage, sondern schon die Erinnerung der Augenzeugen frühe geschäftig war, diese Begebenheiten auszuschmücken oder sie nach einer bestimmten Auffassung darzustellen" (S. 370). Als Beweis für diesen bedeutungsschweren Satz verweist der Verf. auf die Wahrnehmung, daß bereits in unsern Evangelien eine verschiedene Ansicht von diesen Wundern sich geltend macht, indem die Grundschrift und nach ihr unser Markus die Heilung durch eine

Einwirkung leiblicher Kräfte Jesu auf den Kranken mittelst Handauflegung oder Berührung, die Redensammlung und nach ihr unser Matthäus durch die bloße Macht des Wortes Jesu vermittelt dachten (S. 371. 372). Diese Wahrnehmung muß auf's Bestimmteste bestritten werden. Auch unser Markus (der hierin nach W. von der Grundschrift nicht verschieden ist) hat z. B. die Heilungen des Gelähmten und der verdorrten Hand (2, 10; 3, 5), die durch die bloße Macht des Wortes bewirkt werden, und bei der Tochter der Cananäerin eine Heilung in die Ferne, die von dem Sohn des Hekatontarchen nicht verschieden ist. Denselben Beweis kann man natürlich aus der Redensammlung nicht führen, da ja in dieser W. nur die eine Heilungsgeschichte ausdrücklich nachgewiesen hat. Aber wenn auch nur, wie er S. 193 vermuthet, noch eine Sabbathheilung darin stand, so ist es sehr wahrscheinlich, daß bei dieser irgend eine Manipulation vorkam, weil sich an eine solche doch wohl zunächst die Vorwürfe wegen Sabbathentweihung anknüpften. Unser erstes Evangelium aber hat in der einzigen ihm ganz eigenthümlichen derartigen Erzählung eine Heilung durch Handberührung (Matth. 9, 29) und sogar Matth. 20, 34, wo in der Parallele bei Mark. 10, 52; Luk. 18, 42 eine Blindenheilung durch das bloße Wort Jesu erfolgt [a]); ebenso recipirt es Matth. 14, 36 ohne Bedenken die Anschauung aus Mark. 6, 56, wonach Viele durch Berührung des Kleides Jesu geheilt wurden. Sichtlich ist jene ganze Wahrnehmung wesentlich auf die Geschichte des blutflüssigen Weibes basirt; allein auch hier trifft sie nicht zu, da auch bei Matth. 9, 22 das σέσωκέ σε voraussetzt, daß das Weib in Folge der Berührung bereits geheilt war. Der Unterschied der Relationen ist hier lediglich der, daß Markus und Lukas bei dieser Berührung unwillkürlich eine Kraft von Jesu ausströmen denken, und wir bemerkten schon oben, wie diese Auffassung, die übrigens nur in dieser einzigen Erzählung ausdrücklich ausgeprägt ist, sich deutlich

a) Allerdings erklärt dies W. S. 89 durch eine Zusammenfassung dieser Geschichte mit dem Blinden bei Bethsaida (wogegen vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. 1865, S. 336. 369); allein es empfiehlt diese Combinationshypothese wahrlich nicht, daß dadurch hier die beiden Evangelien ihre vermeintlichen Eigenthümlichkeiten geradezu vertauschen.

von der zu Grunde liegenden Ueberlieferung unterscheidet. Dazu kommt endlich, daß auch die dem 4. Evangelium zu Grunde liegende Ueberlieferung Krankenheilungen durch das bloße Wort (Joh. 4, 50; 5, 8) und durch leibliche Vermittelung (9, 6) unterscheidet, so daß also diese Unterscheidung nicht blos auf der verschiedenen Anschauung verschiedener Schriftsteller beruhen kann, und dieses gibt W. S. 372 gewissermaßen selber zu, wenn er meint, daß Jesus wohl in der Regel die Handauflegung vornahm, aber doch auch Heilungen in die Ferne als geschichtlich anerkennt.

Steht es mit der Beweisführung für jenen bedeutungsschweren Satz so schwach, so werden wir allen Grund haben, die Behauptung, daß selbst die auf Augenzeugenschaft beruhenden Heilungsgeschichten für die Geschichtlichkeit ihres Details keine Gewähr geben, entschieden zurückzuweisen. Gerade die Verschiedenheit in der Art und Weise, wie der Vollzug der einzelnen Heilungen berichtet wird, zeigt, daß dieselben nicht nach einer vorgefaßten Ansicht entworfen, sondern nach treuer Ueberlieferung berichtet sind; dann aber zeigt sich die von W. gegebene Erklärung der ganzen Heilwirksamkeit Jesu von selbst als durchaus unzureichend. Es kommt ferner hier vor Allem die Frage in Betracht, ob wir wirklich bereits der Erinnerung der Augenzeugen eine ausschmückende Thätigkeit zuschreiben dürfen. Allein wenn sich W. S. 370 darauf beruft, daß die Augenzeugen selbst an der großen Begeisterung, welche die Voraussetzung dieser Vorgänge sei, persönlich Theil genommen hätten, und vor Allem dieses subjective Erleben später noch in sich weiter trugen, so muß doch gerade die Erfahrung eigner ihnen gelungener Heilwirkungen sie davor bewahrt haben, dergleichen Vorgänge im Lichte einer geradezu das Wunderbare voraussetzenden Begeisterung anzuschauen und über die Grenzen jedes menschlich vermittelten Geschehens hinauszurücken. Allein der Verf. geht noch weiter. Hinsichtlich der Dämonenheilungen, deren ganzer Hintergrund nach ihm ein mythologischer war, behauptet er S. 377, daß nicht nur dort die Sage, welche die Thatsachen umbildete, doppelten Anlaß und Spielraum hatte, daß nicht erst die Erinnerung die Dinge vergrößerte und veränderte, daß schon die Phantasie der von jenen (mythologischen) Vorstellungen erfüllten Zeugen das unbefangene

Sehen und Hören der Thatsachen fast unmöglich machte, und sie in dem Lichte zeigte, welches ihre von dunklen Bildern erfüllte Phantasie darauf warf, daß ihnen das mit dem Meister selbst Erlebte sofort zum seltsam verzerrten Phantasiebilde wurde. Wäre dies wirklich der Fall gewesen, so würden wir daraus nur sehen, wie bedenklich es war, daß Jesus nicht als „Aufklärer über religiöse Ansichten von den natürlichen Dingen auftrat“ (S. 371), wie wenig es ihm gelungen ist, die Wendung, welche er der dämonologischen Vorstellung gab, indem er sie unter einen universalen und zuglei chethischen Gesichtspunkt stellte (S. 371), für seine Jünger fruchtbar zu machen, wie vergeblich es ist zu hoffen, daß die von ihm erwählten Zeugen wirklich im Stande waren, ein treues Bild seines Lebens und Wirkens der Gemeinde zu überliefern. Eine krankhafte Begeisterung, die nicht mehr die Thatsachen von ihren Vorstellungen, den wirklichen Hergang von den Ausschmückungen ihrer Phantasie zu unterscheiden vermochte, das wäre das Erbe, welches der scheidende Meister seinen Jüngern hinterlassen hätte! In der That, wenn die fortschreitende kritische Forschung, die immer evidenter die augenzeugenschaftliche Grundlage in unsern Evangelien aufzuweisen vermag, zuletzt nur dazu nöthigt, die principielle Leugnung des Wunderbaren mit den Berichten auf diesem Wege zu vermitteln, dann wünschten wir die vergangenen Zeiten zurück, wo man dies Wunderbare noch in Bausch und Bogen der späteren ausschmückenden Sage auf die Rechnung schreiben konnte.

Auch sonst befindet sich der Verf. mit seinen gesunden Resultaten der literarischen Kritik im erheblichen Nachtheil gegen die negative Kritik gegenüber der Wunderfrage. Er will nicht leugnen, daß auf Grund der Redensammlung Jesus selbst den Täufer auf seine Todtenerweckungen hingewiesen hat (Matth. 10, 5), und hilft sich S. 372 mit der ärmlichen Auskunft, daß Jesus sie mit den übrigen Heilwundern in eine Reihe setzt, während sie doch sichtlich als Höhepunkt derselben zuletzt genannt werden. Er beruhigt sich dabei, daß die älteste Erzählung die Erweckung des Mägdleins kaum als etwas Höheres über die andern Heilungen emporhebt, und muß doch S. 373 zugestehen, daß seiner Auffassung des Wortes Jesu entgegen der Darsteller den wirklich eingetretenen Tod von sich aus geltend

macht. Und wie schwer die Art, wie er die Auferweckung des Lazarus beseitigt, mit seinem kritischen Resultat über das 4. Evangelium stimmt, haben wir bereits oben gesehen. Allein die Schwierigkeit wächst gegenüber den sogenannten Naturwundern, die der Verf. nach S. XIII von vornherein preiszugeben entschlossen ist. Erscheint in der Stillung des Sturmes Jesus blos als Vorbild des Glaubens, welcher die Noth überwindet, so löst sich damit nicht das Wunder sichtlich in den wunderbaren Eindruck des Erlebten auf (S. 450); denn dieser Eindruck beruhte nach Mark. 4, 41 nicht darauf, daß wie Jesus geglaubt, die Noth wirklich vorüberging, sondern darauf daß, die augenblicklich eintretende Beruhigung des Sturmes nur durch Jesum vermittelt erscheinen konnte. Und wenn hiebei die Geistesmacht Jesu wirklich so auf die Jünger wirkte, „daß sie sich in eine Welt der Wunder versetzt sahen", so ist diese Einwirkung entschieden eine schädliche gewesen, weil sie die Jünger zu dem Irrthum verführte, daß da Wunder Jesu nöthig seien, wo sie „dasselbe durch ihren Glauben vermochten". Wie der Verf. mit einem kritischen Gewaltstreich die Geschichte vom Seewandeln auf eine gleiche Hülfe in der Noth reducirt, haben wir schon oben gesehen; aber hier muß noch besonders die Art genügt werden, wie der Verf. S. 450 den Bildungsproceß, welcher der Geschichte ihre weitere Gestalt gab, durch den Zusatz Matth. 14, 28—31 illustriren will. Allein wie ist das möglich? Wenn man diesen Zusatz ursprünglich aus einer Allegorie entstanden denkt, so ist der Grund davon der, daß das petrinische Markusevangelium nichts davon weiß, das johanneische Evangelium ihn auszuschließen scheint, daß dem ersten Evangelisten jener Zug leicht in einer Gestalt zugekommen sein konnte, in welcher die Ueberlieferung bereits unbewußt ein Bild in wirkliche Geschichte umgesetzt hatte. Allein wie kann man aus einem solchen durch die Quellenkritik als durchaus secundär erwiesenen Zusatze zurückschließen auf die indirect mindestens durch doppelte apostolische Ueberlieferung bezeugte Substanz der Geschichte selbst? Und was hilft es, daß diese Erzählung „von den Evangelien selbst in das Halbdunkel einer Nachterscheinung gehüllt ist" (S. 449), wenn doch beide selbstständigen Berichte über jene Substanz im vollen Einklange sich befinden?

Auf diesem Wege scheut der Verf. selbst nicht vor der Annahme zurück, daß die Speisungsgeschichte blos als Bild des Wohlthuns Jesu überhaupt und der Segensmacht seines Wortes in der ältesten apostolischen Ueberlieferung entstanden sein könnte; „denn der Glaube der Zeugen seines Lebens sei sicher stark genug gewesen, um in ihrer eigenen Erinnerung solche Bilder auszugestalten“ (S. 447). Diese unerhörte Behauptung wird dann dadurch begründet, daß jene verständige Auffassung des Naturlaufs, welche heute diesem Processe entgegenwirkt, bei ihnen nicht vorhanden war. Allein was bei uns diesen Proceß hindert, kraft dessen eine bloße Vorstellung ohne Weiteres in Geschichte umgesetzt wird, ist keineswegs unsere Unterscheidung zwischen Wunder und Naturgesetz — denn daß es sich in diesem Fall um eine Wundergeschichte handelt, ist für diese principielle Frage ganz zufällig und gleichgültig —, sondern unsere Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Einbildung, und diese macht da, wo es sich um die eigene Lebenserfahrung handelt, der schlichte Wahrheitssinn überall unwillkürlich von selbst. Bei der Betrachtung fernliegender vergangener Ereignisse kann sich unwillkürlich die Grenze verrücken zwischen dem als wirklich geschehen sicher bezeugten und zwischen dem, was der Einzelne aus seiner Gesammtanschauung derselben heraus als den Gang der Dinge voraussetzt oder aus den Fragmenten der Ueberlieferung combinirt; ja selbst der Augenzeuge kann die Lücken seiner Erinnerung aus der Gesammtanschauung der Verhältnisse heraus ergänzen. Aber wo dem Erzähler einer selbst erlebten Geschichte die Unterscheidung zwischen concreten einzelnen Ereignissen der Wirklichkeit und Bildern seiner Phantasie, in denen sich nur allgemeine Vorstellungen spiegeln, schwindet, da kann nur unlautere oder krankhafte Trübung des Wahrheitssinnes der Grund sein, und eine solche bei den Augenzeugen des Lebens Jesu vorauszusetzen, haben wir doch mindestens kein Recht.

Es gehört zu den schönsten Zügen unseres Buches, daß der Verf. trotz dieser Voraussetzung das Auge nicht verschlossen hat gegen die Thatsache, daß gerade diese Geschichte nicht nur durch die kritische Beschaffenheit unserer Quellen selbst, sondern noch insbesondere durch die epochemachende Bedeutung, welche dieselbe nach ihnen Allen gehabt hat, auf's Sicherste beglaubigt ist als eine

wirkliche Begebenheit, welche den stärksten Eindruck auf die Theilnehmer hervorgebracht hat und in der Erinnerung der Apostel so groß dastand, daß sie in derselben die Gestalt des Wunders, wie es jetzt erzählt ist, annehmen konnte (S. 448). Ob es aber nur die durch Jesum hervorgerufene heilige Erhebung der Gemüther war, welche auch mit Geringerm satt werden ließ, oder in welcher andern Art sich das Gefühl des Wunderbaren der Theilnehmer bemächtigte, läßt der Verf. ebenso dahingestellt, wie die Evangelisten den Hergang ungeschildert lassen (S. 449). Der Verf. hat nämlich schon S. 445. 446 darauf hingewiesen, daß die Berichte sich damit begnügen, den Anfang und das Ende der Begebenheit zu bezeichnen, wie aber der Hergang selbst von den Betheiligten wahrgenommen sei, nicht andeuten. Man kann dies zugeben, obwohl der Verf. selbst a. a. O. gegen die Natürlichkeitserklärung geltend macht, die Evangelisten wollten deutlich sagen, daß durch das Segnen und Geben Jesu eine solche Vermehrung des Vorhandenen eingetreten sei. Allein wenn der Verf. S. 445 sagt, um eine Sache als Wunder zu erklären, müsse das Bild der geglaubten Thatsache als eine Wahrnehmung, welche sich beschreiben läßt, vorliegen, ist denn nicht die überall bezeugte Wahrnehmung, daß mit wenigen Broden mehrere Tausend Menschen gespeist wurden und noch ein reichlicher Rest übrig blieb, Grund genug, um hier eine Wunderwirkung im eigentlichsten Sinne anzunehmen? Und ist denn das S. 449 von dem Verf. als möglich angenommene „Wunder des Glaubens“ oder „ein Geisteswunder“ denkbar, das diese Wahrnehmung wirklich erklärte? Hier zerschellt die principielle Leugnung der Wunder unrettbar an dem harten Gestein geschichtlicher Erinnerung, das den Grundstock unserer Evangelien bildet. Will man jene festhalten, so muß man diese preisgeben und sich in die sichere Burg alter oder moderner Mythen-Hypothesen flüchten, die sich's mit der Kritik der Evangelien bequemer machten als unser Verfasser. Daß er dies nicht ewollt trotz der unlösbaren Schwierigkeit, die ihm dadurch unsere Geschichte bereitet, ist ihm für uns das schönste Zeugniß seines geschichtlichen Wahrheitssinnes; aber die Gegner werden triumphiren, daß alle seine feinen geschichtlichen und kritischen Combinationen an dieser Klippe zerschellen, wenn er doch nicht

glauben kann, was er nach jenen glauben müßte, und sich vergebens abmüht, zwischen den spröden Berichten und dem, was er noch allenfalls glauben wollte und könnte, ein Compromiß zu Stande zu bringen, für das er kaum einmal eine Formel findet. Wir aber constatiren auf Grund seiner Erörterungen, daß eine wirklich geschichtliche Betrachtung der Evangelien und der evangelischen Geschichte die Auffassung der Speisungsgeschichte als eines Wunders erzwingt, und überlassen es billig der dogmatischen Betrachtung, sich mit diesem Resultat abzufinden a).

Trotz seiner Stellung zur Wunderfrage ist übrigens der Verf. durchaus nicht gemeint, das Einzigartige an der Person Jesu in Abrede zu stellen. Er findet dies im Wesentlichen darin, daß sich Jesus von Anfang an in seiner Einheit mit Gott weiß, welche stark und sicher genug war, um sein wahres Selbst zu heißen, und welche sich auf seiner Seite als die vollkommene Gebetsgemeinschaft, von der Seite Gottes als die schrankenlose Offenbarung bethätigte (S. 434. 474), und er denkt dabei nicht nur an ein geistiges Schauen, welches ihm in seinem Gebetsleben zu Theil wurde, sondern läßt dasselbe unter den Bedingungen der natürlichen Erregung auch in die verkörperte Vision übergehen, wofür er sich besonders auf die Taufgeschichte beruft. Allein wenn der Verf. das Geheimniß dieses seines eigensten Geisteslebens am sichersten in der Stelle Matth. 11, 27 aufgedeckt findet (S. 432), so ist doch nicht zu leugnen, daß dort zwar von der Thatsache die Rede ist, daß der Sohn allein den Vater kennt, nicht aber davon, daß diese Erkenntniß durch eine stetige Offenbarung Gottes an ihn zu Stande kommt. Dieses entnimmt der Verf. (S. 431—435) aus johanneischen Stellen wie Joh. 1, 52; 5, 19. 20, von denen ich bereits in meinem johanneischen Lehrbegriff, S. 237 dargethan habe, daß sie dies durchaus nicht beweisen, und die schon darum

---

a) Das Zeichen der Verwandlung des Wassers in Wein soll nach S. 388 ganz wie die Brodvermehrung beurtheilt werden, d. h. es soll wie dieses ein Wunder und doch kein Wunder sein, und der Verf. beschränkt sich „in der Auslegung desselben auf die Charakteristik der Lebensweise Jesu und seines Wohlthuns“.

gar nicht entscheidend sind, weil sich aus dem vierten Evangelium jedenfalls auch eine Reihe von Aussagen beibringen läßt, welche auf eine völlig andere Begründung führen. Vor Allem aber fragt sich, wie der Verf. dazu kommt, in jene beiden Momente zusammenzufassen, was Jesus als Ausdruck seines persönlichen Lebens mit dem Namen des Gottessohnes bezeichnete. Kein Prophet, der hoher göttlicher Offenbarungen gewürdigt war, hat sich deshalb als Sohn Gottes bezeichnet und die innigste Gebetsgemeinschaft mit Gott, die in den Psalmen ihren Ausdruck gefunden, hat sich nie zu individueller Anrufung Gottes als des Vaters verstiegen. War sich auch Jesus nach beiden Seiten hin des höchsten Vorzugs vor den Propheten und Frommen des Alten Bundes bewußt, so war damit immer noch keine Veranlassung gegeben, dies durch eine Selbstbezeichnung auszudrücken, für welche der übliche Sprachgebrauch keine Analogie hatte. Hätten wir aber ein Recht anzunehmen, daß Jesus bei derselben seinen ganz eigenen Weg ging, so hätten wir doch doppelt Veranlassung, von dem Sinne auszugehen, den Jesus Matth. 5, 45 deutlich in den Begriff der Gottessohnschaft hineinlegt, und es ist unbegreiflich, wie W. S. 433 das Ausgehen von dieser Stelle dadurch abweisen kann, daß Jesus schon in dieser Stelle, was er in einziger Weise in sich hatte, annähernd auf andere übertrug. Dies ist ja unzweifelhaft richtig, aber daraus folgt eben, daß W. jene Einzigartigkeit seines Wesens unrichtig bestimmt, da Jesus mit dieser Uebertragung in jener Stelle nicht ein Analogon seiner Gebetsgemeinschaft und Offenbarungsgewißheit, sondern eine sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott charakterisirt. Nun behauptet W. S. 435, aus dem Sohnesbewußtsein als Ausdruck sittlicher selbsterrungener Geistesgemeinschaft mit Gott erkläre sich nicht sein Auftreten als Messias und Welterlöser, und auch dieses werden wir zugeben müssen. Aber was folgt daraus anders, als daß Jesus, wenn er auch in den Sohnesnamen jedenfalls zugleich jenen höheren sittlichen Sinn hineinlegte, der seinem Bewußtsein über sein das göttliche Wesen und Wirken abspiegelndes und offenbarendes sittliches Leben entsprach, dennoch beim Gebrauche desselben noch von einem andern Sinne ausging und daß dieser Sinn ein nicht erst in diesen Namen hineingelegter, sondern ein bereits gegebener war? „In

jedem Falle“, sagt W. S. 436, „konnten seine Jünger diesen Namen des Sohnes Gottes nicht anders verstehen, denn als eine Aussage, daß er in einem Verkehre mit Gott stehe, höher als der aller Propheten, so hoch, daß er eben zu diesem Namen berechtige.“ Allein dies ist augenscheinlich unrichtig. Riehm hat noch jüngst in diesen Blättern (1865, S. 63—65) nachgewiesen, wie das A. T. die persönliche Gottessohnschaft ausschließlich dem theokratischen König zuschreibt, und zwar als dem Organ, durch welches Jehova seinem Volke Hülfe, Heil und Segen spendet. Nur in diesem Sinne konnte Jesus selbst, konnten die Jünger diesen Namen zunächst verstehen, und indem er diesen Namen in einzigartiger Weise für sich beanspruchte, lag darin, daß er es sei, durch den Gott seinem Volke die verheißene messianische Vollendung bringe, zu deren Wesen es gehörte, daß sie eine unmittelbar gottgewirkte sein sollte. In diesem Sinne konnte er Matth. 11, 27 die „unbedingte Vollmacht für die Sache des Reichs“ (S. 432) auf sein einzigartiges Sohnesbewußtsein gründen; in diesem Sinne entwickelt, richtig verstanden, die Rede Joh. 5, daß Gott ihm als dem Sohne seine wahrhaft göttlichen Werke auf Erden zu wirken gegeben habe und geben werde. Schon Riehm weist a. a. O. darauf hin, wie das Bewußtsein göttlicher Erwählung dem Sohnesnamen zu Grunde liegt. Allerdings redet auch W. S. 480 von dieser inneren Gewißheit seiner Erwählung von Gott und identificirt dieselbe mit dem Glauben an sein Sohnesverhältniß; aber daraus folgt nur, daß er kein Recht hat, diesen Sohnesnamen auf sein einzigartiges Gebetsleben und die damit zusammenhängende Offenbarungsgewißheit zurück zu führen.

Wir wollen hier nicht in die Frage eintreten, ob, wie der Verf. S. 475 behauptet, Jesus erst von dem Augenblicke an, wo er seinen Tod (übrigens auch nach Mark. 8, 31—32 nicht überhaupt, sondern nur παῤῥησίᾳ) verkündete, denselben klar vorausgesehen hat. Wir constatiren nur, daß auch er dafür nur den Grund beigebracht hat, daß Jesus mit allem Ernste daran gearbeitet hatte, sein Volk zu retten, und erst als er flüchtig vor Denen wanderte, an welche er das erste Recht und welche an ihn das erste Recht hatten, ihm gewiß ward, daß ihm durch dieses Volk der Opfertod

bereitet sei. Und wir setzen dem die einfache Thatsache entgegen, daß eben noch die Jünger Jesu bezeugt hatten, wie das Volk ihn für einen der messianischen Vorläufer hielt (Mark. 8, 28), daß also bei ihm von einer Feindseligkeit, welche ihm den Tod bereitete, nach menschlichem Absehen nicht im Entferntesten die Rede sein konnte. Wichtiger ist uns hier, daß auch nach W. S. 478 Jesus mit dieser Ankündigung seines Todes die Ankündigung seiner Wiederkunft verband. Er fühlt die ganze Schwierigkeit, die Möglichkeit zu erklären, daß ein lebender Mensch das Bild des vom Himmel kommenden Erwählten auf sich angewendet habe (S. 479); aber er beruhigt sich damit, daß jene Gewißheit seiner Erwählung von Gott auch die kühnste und gewaltigste Zukunftserwartung ermöglichte, sofern diese doch nur ein Ausdruck dafür sei, daß Gott durchführen werde, was er in ihm selbst angelegt hat (S. 480). Und doch wird auch „die höhere Grundlage seines Selbstbewußtseins", wie sie nach dem Obigen der Verf. entwickelt hat, schwerlich ausreichen, um Jesum von dem durch Strauß erhobenen Vorwurf der Schwärmerei freizusprechen, da der Glaube an die endliche Vollendung des durch ihn begonnenen Werkes keineswegs nöthigte, sich selbst in einer alle Grenzen menschlichen Wesens überschreitenden Weise als den Mittler dieser Vollendung zu denken. Es kommt aber noch Eins hinzu: die Uebertragung jenes Bildes von dem vom Himmel kommenden Erwählten Gottes auf seine Person ist keineswegs geschichtlich gebunden an diese Zukunftsaussicht. Der Verf. gibt S. 428. 429 zu, daß Jesus bei seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn, die nachweislich der frühesten Periode seines Wirkens angehört, die Anschauung im Auge hatte, welche sich auf Grund der Danielweissagung in die jüdische Apokalyptik eingebürgert hatte. Und wenn auch Jesus sich dieses Namens, der keine allgemein verbreitete und eigentlich volksmäßige Bezeichnung des Messias geworden war, bedienen konnte, um erst allmählich und planvoll in die messianische Selbstoffenbarung überzuleiten, so muß doch in seinem Bewußtsein von vornherein etwas gelegen haben, was diesem Bilde des vom Himmel kommenden Menschensohnes entsprach und was dann erst wirklich jene Zukunftsaussicht rechtfertigte.

Jene Zukunftsreden setzen aber nach W. den Glauben an das

himmlische Fortleben Jesu voraus, und in der Erzeugung dieser Gewißheit soll nach S. 574. 575 der Schwerpunkt der letzten Mittheilungen an die Seinen gelegen haben. Daß Jesus in die Erhöhung beim Vater eingeht und so mit den Seinigen vereint bleibt, das soll der Mittelpunkt seiner Abschiedsreden sein, welche im vierten Evangelium nur klar herausstellen, was bei den Synoptikern im Hintergrunde liegt, und zeigen, wie er zuletzt die Erwartung des Reichs auf den Glauben an seine Person stützte und diesen Glauben zur Grundlage ihres ganzen Lebens schuf (S. 555. 556). Auch die Auferstehungsweissagung kann nach S. 569. 570 in ihrer geschichtlichen Gestalt sie nur seiner Versetzung in himmlisches Leben versichert haben. Der Glaube an dieses himmlische Fortleben Jesu ist es nicht, woraus der Glaube an die Thatsache der Auferstehung erwuchs, aber er ist es, ohne welchen dieser Glaube nie eine so großartige Entwickelung und Frucht haben konnte (S. 573). Der Verf. läßt nämlich den Auferstehungsglauben durch Visionen erzeugt sein, welche auf einer fortgesetzten Einwirkung der Person Jesu oder einem göttlichen Antriebe, der in ihr Leben eingreift, beruhen und darum als ein göttliches Wunder zu bezeichnen sind (S. 573); die mächtige Wirkung aber, welche die ihnen so gewiß gewordene Thatsache der Auferstehung auf die Jünger hatte, durch welche es geschah, daß sie in ihrem Glauben Stand hielten, sich wieder vereinigten und die Kirche gründeten (S. 572), ist die glänzendste Bestätigung für die Wahrheit der johanneischen Darstellung (S. 575).

Auch an diesem Höhepunkt der Darstellung des Verf. zeigt sich, glaube ich, daß das Christusbild, welches derselbe aus der evangelischen Geschichte entnimmt, ein unzureichendes ist, das unsern Quellen nicht entspricht. Schon über die Frage nach der Thatsächlichkeit der Auferstehung geht der Verf. doch zu kurz hinweg. Es ist doch nicht richtig, daß es allein darauf ankommt, ob die Erscheinungen des Auferstandenen eigne Erzeugnisse des Glaubens und der Phantasie der Jünger oder diesem Glauben durch eine höhere Macht gegeben sind (S. 572). Wollte man auch dogmatisch hierin den Schwerpunkt der Frage sehen, so bleibt doch für die geschichtliche Würdigung unserer Evangelien noch ganz Anderes entscheidend.

Berichtet schon unser ältestes Evangelium von dem leergefundenen Grabe, so ist damit doch wenig gesagt, daß „dieser Moment in das Dunkel eines Erlebnisses im Zwielicht und der Berichte der Frauen gehüllt ist und mehr zur Erklärung der nachfolgenden Erscheinungen gedient zu haben scheint“ (S. 572). Es lag zu sehr im Interesse des Auferstehungsglaubens wie seiner Gegner, über diesen Punkt sich Gewißheit zu schaffen, als daß derselbe „im Zwielicht“ belassen sein sollte. Und wenn nun das vierte Evangelium berichtet, daß „Petrus und Johannes sich von dem Leerstehen des Grabes überzeugt haben“, wie ist es noch irgend mit der kritischen Grundanschauung des Verf. zu vereinigen, daß er dies als eine Fortbildung der ursprünglichen Ueberlieferung betrachtet und mit der ganz secundären Schilderung der Oeffnung des Grabes (Matth. 28, 2) auf eine Linie stellt? Und wenn immerhin im Nachtragscapitel die Apostelschüler an die Erinnerungen ihres Zeugen die wichtigsten Mittheilungen der damaligen Ueberlieferung anknüpften (S. 571), wie ist es möglich, daß in einem Evangelium, welches bei Lebzeiten dieses Zeugen nach seinen Berichten gefertigt ist, die Darstellung jener Erscheinungen bereits „einen legendenhaften Charakter“ annehmen konnte? Dennoch aber will der Verf. Joh. 20, 20. 27 bereits denselben Zug erkennen, um deswillen er der Darstellung des dritten Evangeliums diesen Charakter vindicirt, nämlich die Absichtlichkeit, die wirklich leibliche Erscheinung darzuthun, welche doch bei den unmittelbaren Schülern des Apostels nur darauf beruhen kann, daß dieser eine solche bezeugt und geschildert hatte. Allein wenn die Vorstellung des Verf. über den Ursprung des Auferstehungsglaubens ihn zu kritischer Ungerechtigkeit gegen die evangelischen Berichte verleitet, so will dieselbe sich doch auch schwer in seine geschichtlichen Prämissen einfügen. Wenn Jesus Alles gethan hatte, um den Glauben der Jünger an seine Person und ihr himmlisches Fortleben zu binden, welches nach S. 574 eine ganz neue Vorstellung war, so läßt sich doch immer nicht begreifen, wie die Gewißheit seiner Auferstehung, d. h. seines leibhaftigen Hervorgehens aus dem Grabe, welches doch eine im Volksglauben gegebene Vorstellung war, jenen ganz neuen Glauben kräftigen, ja geradezu für das apostolische Bewußtsein zur nothwendigen Voraussetzung des Glaubens an die Erhöhung

und Verherrlichung Jesu werden konnte. Man sollte meinen, gerade wenn die Visionen der Jünger göttlich gewirkte waren, hätten dieselben in ihnen nur den Glauben an diese himmlische Erhöhung kräftigen müssen; wenn aber die Erscheinungen sie zu der Vorstellung einer Auferstehung führten, so kann dieses entweder nur die Form gewesen sein, welche der volksthümliche Auferstehungsglaube ihrem Glauben an das Fortleben des Meisters gab — und dann waren diese Erscheinungen Folge dieses Glaubens und Gebilde ihrer Phantasie — oder es müssen diese Erscheinungen doch noch etwas Anderes als Wirkungen des erhöhten Christus gewesen sein, durch welche er ihren Glauben an sein himmlisches Fortleben kräftigte.

Aber je klarer wir sehen, wie die Leugnung des Auferstehungswunders — denn bei dieser bleibt es, auch wenn man die Visionen der Jünger für ein göttliches Wunder erklärt — nicht recht stimmen will mit dem, was der Verf. selbst auf Grund seiner literarischen und historischen Kritik gewonnen oder zugestanden hat, um so anerkennenswerther ist die Bestimmtheit, mit welcher er dabei bleibt, daß die geschichtliche Wirkung Jesu darin gipfelt, daß er den Glauben der Seinen ganz an seine Person gebunden und seine himmlische Erhöhung verkündet hat. Aber hier stehen wir freilich an dem dritten Punkte, an welchem wir sehen müssen, daß die von W. angenommene Grundlage seines Selbstbewußtseins nicht genügt. Zu dem Problem, wie ein einzelner Mensch sich die absolute Gotteserkenntniß ausschließlich zusprechen und auf Grund derselben sich berufen glauben kann, Der zu sein, in welchem Gott selbst die in der ganzen Verheißung als eine unmittelbare Gottesthat geschilderte messianische Vollendung zu wirken gekommen ist, zu dem andern, wie ein lebender Mensch nach seinem Tode sich in den Wolken des Himmels kommend denken und von vornherein den Namen des in dieser Eigenschaft geschilderten Menschensohnes annehmen kann, tritt das dritte, wie ein Mensch nicht nur seiner Fortdauer nach dem Tode, sondern einer himmlischen Verherrlichung gewiß werden kann, „in welcher er die höchste Macht für seine Sache einzusetzen im Stande ist“ (S. 574). Denken wir uns diesen Menschen ganz aus seiner Zeit und seinem Volk hervorgewachsen, mit so aus-

geprägter Eigenartigkeit und der damit verbundenen Einseitigkeit seines Charakters, wie der Verf. sie S. 437. 438. 576 schildert, so bleibt hier ein Räthsel zurück, welches sich wahrlich nicht dadurch löst, daß sein ganzes Leben ein einziger großer Antrieb von oben (S. 578) war. Ein Mensch, der nach den beglaubigten Zeugnissen der Geschichte auf mehr als einem Punkte in seinen Aussagen über sich selbst alle Grenzen des Menschlichen überschritten hat, der war entweder ein Schwärmer nicht gewöhnlicher Art, oder er war mehr als ein Mensch. Und wenn uns nun eines unserer Evangelien, das auch nach W. auf echter apostolischer Ueberlieferung ruht, damit entgegenkommt, daß derselbe von einem himmlischen Ursprung seines Wesens gezeugt habe, der jene Probleme allein voll und ganz löst, haben wir dann wirklich Grund, zu behaupten, diese Aussagen seien nur der Widerschein einer auf seine Person übertragenen Logosspeculation? Allerdings hat Jesus nie „eine Lehre der Speculation über ein göttliches Mittelwesen auf sich angewendet“ (S. 474); allein ich muß dabei bleiben, daß auch das vierte Evangelium von einer solchen Speculation nichts weiß. Und selbst wenn ein Augenzeuge des Lebens Jesu sich mit dieser Speculation befreundet hätte, so will es mir undenkbar erscheinen, daß derselbe sie auf die Person des Meisters übertragen und dessen ganze Geschichte unter den leitenden Gesichtspunkt dieser Idee stellen konnte, wenn ihm nicht Aussprüche Jesu in der Erinnerung waren, in welchen er diese Idee finden konnte. Nicht an die Wunderfrage ist die Präexistenzfrage geknüpft, sie ist, so viel ich sehe, der einzig ausreichende Schlüssel zu den Problemen, welche auch nach der Darstellung des Verf. in dem geschichtlich bezeugten Leben Jesu liegen, und mit ihr steht und fällt die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums, dessen Ursprung auch im Sinne des Verf. kaum zu halten ist, wenn es für die wichtigsten Probleme des Selbstbewußtseins Jesu eine ungeschichtliche Lösung bietet. —

Wir scheiden von unserm Buche mit nochmaligem Ausdrucke des Dankes für die mannichfache Förderung, die wir aus demselben empfangen haben. Es ist mir eine Freude gewesen, dem Verf. in seine eingehenden Erörterungen prüfend zu folgen, und nur ungern bescheide ich mich, nicht noch auf vieles Einzelne näher einzugehen.

Und wenn auch die principiellen Gegensätze zwischen unsern Auffassungen in vielen Punkten nicht zu lösen sein werden, so mag doch die wissenschaftliche Discussion derselben für die Förderung der großen Fragen, um die es sich hier handelt, nicht vergeblich sein.

Kiel. Professor D. Weiß.

2.

Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altarweisen in der deutschen evangelischen Kirche, aus den Quellen vornehmlich des 16. und 17. Jahrhunderts geschöpft, mit den nöthigen geschichtlichen und praktischen Erläuterungen versehen und unter der musikalischen Redaction von Friedrich Riegel, Professor am Conservatorium, Cantor und Organist der protestantischen Kirche zu München, für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausgegeben von D. **Ludwig Schoeberlein**, Consistorialrath, ordentl. Professor der Theologie und Vorstand der liturgischen Abtheilung des praktisch-theologischen Seminars an der Universität Göttingen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprechts Verlag. 1864, 1865.

Es ist eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß, nachdem in unserer Kirche das gottesdienstliche Interesse sich so lange nur auf die Predigt und den Liedgesang der Gemeine beschränkt hatte, nun seit ein paar Jahrzehnten das Augenmerk sich in wachsendem Maße und in immer weiteren Kreisen auch der Liturgie zugewandt hat. Wie haben wir diese Erscheinung uns zu deuten? Ist es bloßes Repristinations-Gelüste, was dieselbe hervorgerufen hat? und will man die Liturgie nur deshalb wieder herstellen, weil sie überhaupt

einmal in unserer Kirche bestanden hat? Es ist zwar nicht zu leugnen, daß diese Triebfeder dabei mitwirke. Und wer dürfte derselben, wenn sie eine blos begleitende Stellung einnimmt, ihre Berechtigung absprechen, da es doch immer schmerzlich genug ist, die Kirche so vieler ihrer alten ehrwürdigen Schätze beraubt zu sehen? Aber daß sie in der liturgischen Bewegung der Gegenwart nicht den eigentlichsten und tiefsten Beweggrund bilde, erhellt deutlich daraus, daß von manchem Alten dabei Umgang genommen und hingegen sehr viel Neues, was speciell aus dem Bewußtsein der Gegenwart entsprungen ist, auf die Bahn gebracht wird. Oder soll die Erweiterung der Liturgie dazu dienen, das Ansehen des kirchlichen Amtes zu heben? Daß von Vielen, namentlich Solchen, welchen es dabei vor Allem um den Altargesang des Geistlichen zu thun ist, Beides in diese Verbindung gebracht wird, mag immerhin der Fall sein. Aber wie wenig dies im Allgemeinen zutrifft, kann Jedermann daraus erkennen, daß Diejenigen, welche eine vollere Durchbildung der Liturgie anstreben, vielmehr eben auf die allseitige gottesdienstliche Mitwirkung der Gemeinde das Hauptgewicht legen. Oder sind es, wie noch Andere es ansehen, letzte verzweifelte Versuche der Kirche, um durch irgend welche drastische Mittel ihren sinkenden Einfluß auf die Menge des Volkes neu zu beleben? Gewiß auch liegt der Kirche daran und muß ihr daran liegen, die ihr sich entfremdenden Glieder enger wieder an sich zu fesseln. Und es ist ihre heilige Pflicht, zu diesem Zwecke die Kräfte der Erweckung und Erbauung, welche sie in sich trägt, in möglichster Freiheit und Fülle zur Entfaltung zu bringen. Aber wenn es ihr darauf ankäme, diesen Zweck um jeden Preis zu erreichen, so würde sie fürwahr nicht zu den alten, ernsten Formen und Weisen zurückgreifen, welche den von der modernen Weltbildung beherrschten Gemüthern zunächst fremd und unverständlich sind, ja abstoßend auf dieselben wirken, sondern sie würde nach solchen Formen suchen, welche durch den Eindruck des Piquanten die stumpfen Geister aufregen, sie würde solche Weisen wählen, welche sich dem verwöhnten modernen Ohre einschmeicheln. Nein, was die Kirche in ihrem Streben nach Ausgestaltung der Liturgie leitet, ist etwas Anderes.

Es steht dieses Streben im innigsten Zusammenhang mit der Erneuerung des kirchlichen Glaubens und Bekenntnisses, welche das Leben unserer Kirche in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts als wesentlichste Eigenthümlichkeit charakterisirt. War es den in jener Bewegung hervorragenden Geistern etwa um das Alte als solches zu thun? Keineswegs.! Oder vielleicht dagegen um etwas Neues im Gegensatz zu der in der Kirche herrschend gewordenen sogenannten Aufklärung? Noch viel weniger! Zu thun war es ihnen um die wesentlichen, unveräußerlichen Glaubensgüter der Kirche. In dem seit dem vorigen Jahrhundert erwachten Streben, das Christenthum nach seiner menschlichen, geschichtlichen, natürlichen Seite zu erfassen, welche früher von der Kirche allerdings über der göttlichen und übernatürlichen zum Theil war übersehen und vernachlässigt worden, war die Entwickelung auf den Abweg gerathen, das Göttliche in das Menschliche und das Uebernatürliche in das Natürliche umzusetzen, das Christenthum mit seinem specifischen geistlichen Erlösungsgehalte zu einem abstracten Humanismus zu entleeren. Als nun so dem deutschen Volke sein Eigenstes und Edelstes entwendet werden wollte, da erregte sich die Tiefe seines Gemüthes und es ergriff mit heiliger Begier das Kleinod des apostolischen, durch die Reformation von seinen Auswüchsen gereinigten Erbes und versenkte sich mit erneuter Liebe in die den innern Menschen nach Geist und Herz allein und wahrhaft befriedigende Wahrheits- und Lebensfülle des christlichen Glaubens. Ob Manche daran blos deshalb Gefallen finden, weil es alt ist, und an dem, was daran alt ist, thut nichts zur Sache. Die mit ihrem innern Menschen darin stehen, wissen, daß es sich um ein Ewiges, Unvergängliches handle, um jenes Alte, welches zugleich ewig neu und jung ist. Die Einsichtigen aber verstehen es, daß eine wahre Erhaltung geistiger Güter nur stattfinden könne unter lebendiger Fortbildung derselben. Und sie erachten es deshalb als ihre Aufgabe, diese unvergängliche, jedem aufrichtigen, dem Ewigen zugewandten Gemüthe sich immer neu erweisende und bewährende Wesenheit des Christenthums und der Kirche mit all den Mitteln des Geistes, welche die Erfahrung der Geschichte und die Höhe der gegenwärtigen Bildung zu Gebote stellt, zu erfassen und sie eben hierdurch in jenes Licht treten zu lassen, worin sie

unserm geistigen und geistlichen Bedürfniß am reinsten entspricht und uns das gesammte Leben, darin wir stehen, in seiner wahren Bedeutung und nach seinen höchsten Zielen erkennen läßt.

Mit dieser allgemeinen kirchlichen Bewegung steht nun auch die besondere auf dem gottesdienstlichen Gebiete im engsten Zusammenhange. Inwiefern, ist unschwer zu erkennen. Im Anfang der religiösen Bewegung unseres Jahrhunderts war das Streben darauf gerichtet gewesen, das Wesen des christlichen Glaubens selbst als Offenbarung, Versöhnung und Erlösung im Gegensatz zur blos natürlichen religiösen Entwickelung festzustellen. Aber bei der Erneuerung der bloßen Lehre konnte die Bewegung nicht stehen bleiben. Nothwendigerweise mußte das wiedererrungene Princip des evangelischen Christenthums auch in seinen Consequenzen verfolgt werden, und man mußte dasselbe auf die verschiedenen Seiten im Leben der Kirche zu übertragen und in den mannichfachen Ordnungen des kirchlichen Gemeinwesens auszuprägen suchen. Hiebei ergab sich aber mit Nothwendigkeit eine zweifache Richtung dieses Strebens. Theils galt es, dasjenige, was von alten guten Einrichtungen im Laufe der Zeit war verderbt oder zerstört worden, wiederum aufzunehmen und von eingerissenen Mißbräuchen zu reinigen; theils aber galt es, aus jenem Principe in denjenigen Sphären, die davon noch weniger berührt worden, Neues zu gestalten und mit Rücksicht auf die Zustände und Bedürfnisse der Gegenwart in entsprechender Weise auszuprägen. So sehen wir, wie in unsern Tagen nicht allein die dem Unglauben abgerungenen Wahrheiten des kirchlichen Bekenntnisses von Neuem und in neuer Weise in den Lehrbüchern der Kirche niedergelegt werden, sondern die aus dem Glauben entspringende Liebe drängt zugleich die Gemüther, das Evangelium auch der Heidenwelt zu verkündigen und sich der leiblichen und geistigen Noth im Schooße der Christenheit selber durch die Arbeit freier Vereine anzunehmen. Desgleichen hat der den Glauben begleitende Eifer für den allseitigen Wohlbestand der Kirche die Forderungen einer strengeren Uebung kirchlicher Zucht und einer lebendigeren, vielseitigeren Mitbetheiligung der Gemeindeglieder an der Berathung des kirchlichen Gemeinwesens hervorgerufen. Wie konnte es da anders geschehen, als daß auch die Pflege des gottesdienstlichen

Lebens, worin der Glaube seinen unmittelbarsten Ausdruck findet, zu einer Herzenssache der geistlich neu angeregten Kirche wurde! Und auch hier mußten jene beiden Richtungen in Einklang mit einander treten, einerseits die alten vergessenen Schätze des evangelischen Cultus wieder aufzusuchen und das durch die Einflüsse des Unglaubens Verderbte zu seiner wahren reinen Gestalt wieder zurückzuführen, und andererseits die seit der Reformation nach mehreren Seiten hin stattgefundene Fortentwickelung des evangelischen Lebens für einen volleren Ausbau des Gottesdienstes zu nützen, und hiemit dem Bedürfnisse der Gegenwart eine angemessene Befriedigung darzubieten.

Zunächst war es außer der Neubelebung, welche die Predigt und Katechese erfuhr, das kirchliche Gemeindelied, welchem sich die Aufmerksamkeit zuwendete. Und man hat nicht blos in mehreren gründlich-gelehrten Werken den gesammten Schatz des Kirchenliedes herzustellen und zugänglich zu machen sich bemüht, sondern es sind auch Gesangbücher für private und öffentliche Erbauung in großer Menge erschienen und in mehreren Ländern selbst mit öffentlicher Auctorität solche für den kirchlichen Gebrauch eingeführt worden. Aber es konnte dem Drange des neu angeregten Glaubens noch nicht genügen, daß diejenigen Seiten des Gottesdienstes, welche bisher bereits in Ansehen und Uebung gestanden waren, einer Reinigung und Fortbildung unterzogen würden, sondern es mußte sich derselbe auch jenen Seiten zuwenden, welche bisher zurückgestellt und vernachlässigt worden waren. Es ist dies die Liturgie.

Zur Zeit der Reformation war die Hauptaufgabe darin bestanden, im Gegensatz zu dem auch auf gottesdienstlichem Gebiete eingerissenen Werkdienste die freie Verkündigung des göttlichen Wortes in der Predigt zu pflegen. Und auf ihr wird auch immer in der evangelischen Kirche der Hauptnachdruck liegen müssen. Neben der Predigt behielt man nun die übrigen, ständigen Elemente des Gottesdienstes, die man mit dem Einem Worte der „Liturgie" zu befassen pflegt, soweit sie mit dem Evangelium nicht in Widerspruch standen, zunächst noch bei; aber da man den Werth der Predigt zu einseitig betonte, so verlor sich ein Stück nach dem andern, bis endlich nur noch einige wenige, unzusammenhängende Reste geblieben

sind, die, aus ihrem Zusammenhang gerissen, allerdings nur in sehr beschränktem Maße eine Erbauung gewähren können. Indem sich nun das kirchliche Bewußtsein mit seinem Glaubensgehalte wieder tiefer erfüllte, so mußte sich das Ungenügende solcher Gottesdienste um so lebhafter aufdrängen. Und wie dürftig erscheint auch ein Gottesdienst, welcher in einer vom Gemeindegesang umschlossenen Predigt mit angehängtem sogenannten Kirchengebet, Vaterunser und Segen besteht, wenn man damit den Reichthum von Acten mehrfacher Schriftlesung und des Bekenntnisses der Sünden und des Glaubens, von verschiedenen Gebeten des Lobes und Dankes und der Bitte und Fürbitte, von Antiphonen und Responsen und von mannichfach dazwischen eintretenden Chor- und Gemeindegesängen vergleicht, welche die volle Liturgie ausmachen! Ueberdies aber wie abhängig ist die Gemeinde von der Person des Geistlichen gestellt, wenn sie für ihre Erbauung ganz nur auf seine Predigt und die von ihm in Bezug darauf ausgewählten Lieder und Gebete angewiesen ist! Wie wichtig ist es dagegen, daß der Gemeinde die Fülle des kirchlichen Glaubensschatzes in ständiger Form und reicher Entfaltung je nach den Zeiten des kirchlichen Jahres dargeboten und sie selbst in lebendig antiphonische und responsorische Mitthätigkeit bei den einzelnen liturgischen Acten gezogen werde! Und so hat sich denn auch das Verlangen nach reicherer Glaubensfülle, nach einem ständigen, festen Bekenntnißgehalte und nach vielseitigerer Wechselthätigkeit im Gottesdienste immer lebhafter und allgemeiner ausgesprochen und zu vollerer Ausbildung der Liturgie hingedrängt.

Einen sehr wichtigen Theil nun in dieser Liturgie bildet der Chor- und Gemeindegesang, soweit der letztere über das freie Predigtlied hinausgeht.

Vom speciell liturgischen Gemeindegesang hat sich aus der Reformationszeit wenig erhalten; und was davon geblieben ist, das pflegt nach zufälligem Belieben des Geistlichen und ohne Rücksicht auf die kirchlichen Zeiten abgemacht zu werden; an eine organische Eingliederung in den gesammten Gang der Liturgie wird dabei nicht gedacht.

Was aber den Chorgesang anlangt, so liegt dieser vollends im Argen. Vielfach fehlt derselbe gänzlich im Gottesdienste. Wo

er aber vorhanden ist, da beschränkt er sich meistens auf das Absingen einiger ständigen Stücke durch die Schuljugend. Von heiliger Kunst kann da natürlich nicht die Rede sein. Und doch ist es von so hoher Bedeutung, daß auch die Kunst eine Heimath in der Kirche habe! Die Kirche soll nicht abgelöst von den übrigen Sphären des menschlichen Schaffens und Lebens dastehen, sondern sie soll sich in ihrer Sphäre als eine Trägerin und Pflegerin alles dessen erweisen, was die Menschheit Edles an Kräften in sich trägt. Und wenn ihr die Wissenschaft dienen muß, um den ewigen Gehalt ihres Glaubens in ein immer helleres Licht zu stellen, so soll auch die Kunst ihr dienen; und wie kann sie naturgemäßer dies thun, als daß sie die Fülle ihres heiligen Gefühlslebens zum klaren, lebendigen gottesdienstlichen Ausdruck bringt? Ja, wenn im Gottesdienste der Glaube der Gemeinde seine unmittelbare feiernde Darstellung gewinnt, wird nicht eben die Kunst, deren Aufgabe es ist, das innerlich Erschaute und Gefühlte darzustellen, das eigentliche, wesentliche Mittel hiezu werden müssen? Geht auch immerhin der Gottesdienst in dieser Form der Darstellung keineswegs auf, sondern besteht sein Wesen vielmehr darin, daß die Gemeinde das, was darin dargestellt wird, als ein wirklich Erlebtes vollziehe und im Vollzug erlebe, so wird doch dieses Leben heiligen Sinnes, je reiner und harmonischer es ist, desto mehr die Form heiliger Schönheit annehmen, deren Darstellung die Aufgabe der kirchlichen Kunst ist. Wird aber auf diese Weise der Kunst eine heimathliche Stätte in unsern Gottesdiensten bereitet werden, so werden auch die Gemeinden und zumal die Gebildeten in derselben die Kirche und ihren Gottesdienst nicht als etwas betrachten können, das außer dem Kreise der allgemeinen Entwickelung und Bildung liegt, und wovon sie sich deshalb, weil die darin stattfindende Darstellung des religiösen Lebens mit der höhern Stufe des übrigen geistigen Lebens nicht in Einklang stehe, mit gewissem Fug und Recht meinen absondern zu dürfen. Vielmehr wird alsdann der Einzelne sich darin heimisch fühlen als in einer Lebenssphäre, darinnen ihn alles Edle, das er kennt, in geistlicher Weise umwogt, erhebt und befriedigt. In Hinsicht der bildenden Künste und speciell der Architektur hat man diese Bedeutung der Kunst in unserer Zeit bereits anzuerkennen be-

gonnen. Während noch vor wenigen Jahrzehnten die Gemeinden den Verfall ihrer Kirchengebäude mit Gleichgültigkeit ansahen oder mit viereckigen Fenstern und weißgetünchten Mauern, welche die Kirche sich von der Schule nur durch ihre Größe unterscheiden ließen, sich ganz zufrieden stellten, so verbreitet sich jetzt immer mehr das Verlangen, ein schönes Gotteshaus zu haben und man geht immer allgemeiner zu den ernsten Formen des älteren, gothischen oder romanischen Baustyles zurück, um die gottesdienstlichen Gebäude in Uebereinstimmung mit ihrem heiligen Zwecke herzustellen. Noch kann dasselbe nicht auch von der Tonkunst gesagt werden. Und doch ist eben sie gerade jene Kunst, welche in unserer Kirche vom Anfang an und lange hin eine besondere Pflege und höhere Ausbildung erfahren hat, und welche auch gemäß ihrem geistigeren Charakter mit dem eigenthümlichen Wesen der evangelischen Kirche in engerem Zusammenhange steht. Deshalb ergibt sich auch für unsere Kirche in der Gegenwart die Aufgabe, eben nach dieser Seite ihr gottesdienstliches Leben noch weiter durchzubilden.

Freilich kann es nicht genügen, daß die Tonkunst überhaupt nur im Gottesdienste mitwirke. Es muß Kunst rechter Art sein. Jede Lebenssphäre schafft sich ihre eigenen Weisen und Formen der Kunst, und die Kunst offenbart überall ihr Leben nach den specifischen Gesetzen dieser Sphäre. Die Kirche fordert h e i l i g e Kunst: nur solche Klänge dürfen in ihr ertönen, welche nicht von Weltfreude und Weltschmerz zu uns reden, sondern welche aus dem Schmerz über die Sünde geboren sind und die göttliche Liebe und Gnade preisen, eben hiemit aber unser Gemüth von der Welt abziehen und in die heiligen Tiefen der Ewigkeit versenken. Doch selbst dieser Charakter des Heiligen überhaupt wird noch nicht hinreichen, um Gesänge würdig erscheinen zu lassen, daß sie in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde ertönen. Wir unterscheiden noch die private Andacht des Einzelnen und den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde. Und während in jener die Seele alle ihre eigensten persönlichen Erfahrungen und individuellsten Bedürfnisse bis in die höchsten und tiefsten Regungen heiliger Freude und Trauer vor Gott kundgibt, so kann dagegen im öffentlichen Gemeinde-Gottesdienste nur das zum Ausdruck kommen, was ge-

meinsames Erlebniß Aller, die im Glauben stehen, ist und deshalb auch von Allen kann wahrhaft mit empfunden werden. Hat in jener deshalb auch der betrachtende Ton und der überschwengliche Gefühls-Erguß seine Stelle, so waltet dagegen hier in Gebeten, Gesängen und allen Glaubensbezeugungen jener einfache, schlichte Ton und jenes strenge Maß der Empfindung, welches zwar die Gegensätze der Freude und Trauer keineswegs ausschließt, vielmehr die ganze Innerlichkeit, Tiefe und Lebendigkeit derselben in sich trägt, aber doch mit seinem Ausdruck sich in den Grenzen des Allgemein-Erfahrungsmäßigen und Gemein-Verständlichen hält. Und dies eben ist es, was das specifisch Kirchliche vom allgemeinen Heiligen und Christlichen unterscheidet. Dieser Unterschied war allmählich dem kirchlichen Bewußtsein entschwunden; und wie in die gottesdienstlichen Gebete das Betrachtungsmäßige eingedrungen war, so bildete im Chorgesang den Grundton das subjectiv-gefühlige Element. Aber hiemit war die heilige Tonkunst von der Sphäre des kirchlichen Glaubens in die der persönlichen Religiosität übergegangen. So tief uns z. B. Seb. Bach in das innerste Heiligthum christlicher Erfahrung einführt, und so wunderbar uns seine Weisen und Harmonieen mit Ahnungen der Ewigkeit und mit einem Vorschmack himmlischen Wesens ergreifen, so ist doch auch bei ihm unter dem Einflusse seiner Zeit der Sinn für das eigentlich Volksmäßige und Gemeindliche zurückgetreten. Freilich hat sich eine noch spätere Zeit nicht blos vom Kirchlichen, sondern überdies vom Christlichen und Heiligen selbst entfernt. Und es ist noch nicht lange her, daß man die Motive für kirchliche Musik aus Opern entnahm und ihren Glanzpunkt in den Trompeten und Pauken suchte. Man hat aber jetzt gottlob angefangen, den Widerspruch dieser Art von Musik mit dem Wesen der Kirche und des evangelischen Gottesdienstes zu fühlen, und in vielen Gegenden sind die „Kirchenmusiken" eingegangen. Leider aber hat man meistentheils dafür nichts Anderes und Besseres aufgenommen. An die Stelle des weltlichen Flitters ist die nackte Leere getreten. Dies ist der entgegengesetzte Abweg. Nein, die Schönheit hat auch in der Sphäre des Heiligen ihr Recht und ihren Werth, und die Kunst soll die Trägerin des Heiligen im Cultus werden. An die Stelle der falschen soll

die wahre, an die Stelle der weltlichen die geistliche, kirchliche Tonkunst treten.

Da wir aber kein kirchliches Gemeinleben haben, welches aus sich selbst eine kirchliche Kunst neuzugestalten vermöchte, so ist, wenn wir nicht einer Vermischung des weltlichen mit dem geistlichen und des subjectiven mit dem objectiven Elemente anheimfallen sollen, für die Befriedigung des gottesdienstlichen Bedürfnisses zunächst auf die classische Zeit des Kirchengesanges zurückzugehen; denn auch der kirchliche Gesang hat wie das kirchliche Lied eine Periode der Classicität gehabt, und auch sie fällt wie diese in die Zeit vom 16. bis in die 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Nicht daß wir uns durchaus auf die Erzeugnisse derselben beschränken oder an jede Härte derselben binden müßten. Vielmehr wie man beim Kirchenliede unter Beseitigung späterer unkirchlicher und ungeistlicher Producte auf jene classische Periode zurückgegriffen, doch aber, was in der Form hart gewesen und unserer Zeit unverständlich geworden, entfernt oder gemildert hat, so auch wird dies mit dem liturgischen Chor- und Gemeindegesang geschehen müssen. Aber vor Allem gilt es, jene alten, in unvergänglicher, vorbildlicher Schönheit stehenden Schätze uns erst wieder anzueignen. Und erst wenn wir diese echtkirchlichen Töne in unsern Kirchen wieder erklingen lassen, werden die Componisten unserer Tage — wozu übrigens auf Grund der begonnenen Kenntnißnahme von den classischen Vorbildern bereits erfreuliche Anfänge sich zeigen — allmählich Neigung empfinden und die Fähigkeit erlangen, selbst auch für unsere gottesdienstlichen Feiern Neues aus dem Bewußtsein der Gegenwart zu schaffen. Jene Schätze liturgischen Chor- und Gemeindegesangs aus der classischen Periode der kirchlichen Tonkunst nun in angemessener Ordnung an das Licht zu stellen und in den kirchlichen Gebrauch wieder einzuführen, dies ist der Zweck, zu welchem die Herausgabe des obengenannten Werkes von mir unternommen worden ist.

Zwar sind in diesem Interesse bereits mehrere zum Theil höchst bedeutende Leistungen erschienen. So hat v. Tucher die Melodieen des evangelischen Kirchengesanges im ersten Jahrhundert der Reformation mit dazu vorhandenen Harmonisirungen jener Periode herausgegeben; aber das treffliche Werk beschränkt sich nur auf das

kirchliche Gemeindelied. Ebenso hat v. Winterfeld uns in einem ausgezeichneten umfassenden Werke mit der Geschichte des evangelischen Kirchengesanges bekannt gemacht; aber dasselbe ist nur für gelehrte Studien bestimmt, und die beigegebenen musikalischen Anhänge sind blos Belege und Beispiele für die Leistungen der einzelnen Meister und Perioden. Ferner ist von Layriz eine Auswahl aus den liturgischen Schätzen unserer Kirche geliefert worden, welche Dank verdient; aber es ist nur einzelnes Wenige, und die Harmonisirung der mitgetheilten Stücke läßt Manches zu wünschen übrig. Die außerdem erschienenen Sammlungen aber sind entweder bloße Blumenlesen, wie die Musica sacra von Commer und Neithardt, oder sie beschränken sich nur auf das nächste Bedürfniß einer einzelnen Landeskirche, wie das Lüneburger Cantional, oder beeinträchtigen ihren Werth und ihre Brauchbarkeit durch moderne Zuthaten. Was noch fehlte, war die Darlegung des eigentlichen liturgischen Gesangsschatzes in unserer Kirche für den gottesdienstlichen Gebrauch. So reifte immer mehr in mir der Entschluß, dieser Arbeit mich selbst zu unterziehen. Zunächst war nöthig, die liturgischen Stücke für den Chor- und Gemeindegesang mitzutheilen; von selbst aber trat damit in Verbindung die Herausgabe auch der Altargesänge des Geistlichen für diejenigen Landeskirchen und Provinzen, wo der liturgische Gesang des Geistlichen noch üblich ist. Natürlich konnte die Aufgabe nicht die sein, für Chor und Gemeinde Alles und Jedes beizubringen, was sich geschichtlich vorfand, wohl aber alles das, was sich als Theil des eigentlichen „Schatzes" der Kirche erwies. Aufzunehmen waren diejenigen Gesänge, welche in der classischen Zeit des kirchlichen Gesanges überall oder weithin verbreitet gewesen. Von dem aber, was nur einzeln vorgekommen, war dasjenige auszuwählen, was sich durch seinen musikalischen Werth und seine kirchliche Brauchbarkeit empfahl. Und aus der späteren Zeit mußten noch jene Stücke Berücksichtigung finden, welche im allgemeineren Gebrauch der Kirche verblieben sind und damit ihre kirchliche Bedeutsamkeit bekunden. Für sämmtliche Gesänge aber war hiebei als allgemeine Schranke dies zu beobachten, daß sie unserm Verständniß noch zugänglich und mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln ausführbar seien. Befolgt wurde dabei

der Grundsatz, die Melodieen in ihrer Ursprünglichkeit wiederzugeben, wovon nur bei den cantillirenden Gesängen, die für die Harmonisirung eine Vereinfachung forderten, eine Ausnahme zu machen war. Nöthig erschienene Aenderungen sind besonders bemerkt worden. Dasselbe gilt von den Texten, deren Aenderung für den kirchlichen Gebrauch im Allgemeinen den Geistlichen und Cantoren je nach den individuellen Bedürfnissen ihrer Gemeinden überlassen werden konnte. Für die Chor- und Gemeindegesänge erschien es nicht ausreichend, daß die bloßen Melodieen vorgelegt würden. Sollten sie in Gebrauch und in den rechten Gebrauch kommen, so mußten sie mit Harmonieen versehen sein. Und zwar liegt es in der Tendenz des Werkes, daß die Tonsätze dafür aus der classischen Periode des Kirchengesangs entnommen wurden. Nur wo sich für liturgische Stücke aus jener Zeit keine Tonsätze vorfanden, ergab sich die Nothwendigkeit, dieselben mit Harmonieen im kirchlichen Sinn und Geiste zu versehen. Und Prof. Riegel in München, welcher überhaupt die musikalische Redaction des Werkes übernommen hat, löste diese Aufgabe, wie dies von Seite bewährter Sachkundiger anerkannt worden, in der befriedigendsten Weise. Das allgemeinere Bedürfniß, wie es in den Landgemeinden und für die kleineren Städte vorliegt, erforderte einfach gehaltene Tonsätze. Aber hierauf durfte sich die Sammlung nicht beschränken. Denn theils bilden die kunstvolleren Compositionen eben einen sehr wesentlichen Theil in dem Gesammtschatze unseres kirchlichen Gesanges, theils finden sich in größeren Städten die Mittel zu ihrer Ausführung und wird dort ein höheres Maß von Kunst in der gottesdienstlichen Musik erwartet. Mit den einfachen mußten also auch kunstvollere Tonsätze verbunden werden. Der liturgische Zusammenhang des Ganzen hätte gefordert, beide je unter den gleichen Rubriken neben einander zu stellen. In diesem Falle aber würden die blos geringeren Leistungen gewachsenen Gemeinden mit einer Menge für sie unausführbarer, mithin nutzloser Gesänge behelligt worden sein. Deshalb erschien es gerathener, die kunstvolleren, schwierigeren Compositionen in einem besonderen Theile nachfolgen, die einfachen dagegen als ein geordnetes Ganzes für sich erscheinen zu lassen und mit denselben nur noch solche zu verbinden, welche einen Uebergang zu jenem

bilden und etwas vorgeschritteneren Gesangskräften bereits mehr Anregung bieten. Von selbst zerfiel dieser erste Theil wieder in einen allgemeinen und speciellen, indem zuerst die allgemeinen Stücke für die Haupt- und Nebengottesdienste mitzutheilen waren und darnach die auf die Fest- und Feiertage und die sonstigen speciellen kirchlichen Zeiten treffenden, sowie die für die einzelnen kirchlichen Handlungen, Taufe, Trauung, Begräbniß ꝛc., gehörigen.

Uebrigens genügte es nicht, die Gesänge einfach nur vorzulegen. Sollte die Benutzung derselben mit Einsicht und Freiheit erfolgen können, so war auch eine Orientirung über ihren bisherigen Gebrauch, sowie über die Bedeutung und Geschichte der liturgischen Stücke nöthig, für welche sie zu verwenden seien. Zu diesem Zwecke sind außer einer allgemeinen liturgischen und musikalischen Einleitung in das ganze Werk zugleich geschichtliche und praktische Erörterungen über die einzelnen liturgischen Stücke beigegeben, und in vergleichenden Schematen zum Haupt- und den Nebengottesdiensten ist gezeigt worden, wie der liturgische Chor- und Gemeindegesang sich am richtigsten und passendsten in das Ganze der Liturgie einfüge.

Wenn es mir vergönnt sein wird, das Werk, von welchem bis jetzt der erste, die allgemeinen Gesangsstücke für die Haupt- und Nebengottesdienste enthaltende Theil erschienen ist, in dem beabsichtigten Umfange hinauszuführen, so dürfte darin das wesentlichste Material beigebracht sein, um unsern Gottesdiensten auch nach der künstlerischen Seite jene vollere Ausgestaltung der Liturgie angedeihen zu lassen, welche das Wesen des Gottesdienstes erfordert und das kirchliche Bewußtsein der Gegenwart immer mehr anstrebt. Freilich kann dieses gottesdienstliche Ideal nicht mit Einem Male verwirklicht werden. Läßt sich doch gerade in gottesdienstlichen Dingen am wenigsten den Gemeinden, und sei es das Beste, aufdrängen; sondern weil die Gemeinde hier selbst mithandeln und aus freiem Glaubensdrang des Innern mithandeln soll, so kann nur in dem Maße auf dem Wege zu jenem Ziel vorangeschritten werden, als die Gemeinden innerlich dafür bereitet sind. Immerhin aber läßt sich sehr viel thun, um sie dafür zu erziehen, dahin zu leiten. In dieser Hinsicht ist vor Allem nothwendig, daß die Geistlichen selbst wie mit der Geschichte der Liturgie überhaupt, so auch nach

Seite des liturgischen Gesangs vertraut werden. Und es sollte aus diesem Grunde die akademische Vorbildung unserer Theologen sich nicht auf die Collegien über Liturgik und etwa noch die Einübung der in den einzelnen Landeskirchen eingeführten liturgischen Stücke beschränken, sondern es sollten zugleich liturgische Seminarien eingerichtet werden, welche neben wissenschaftlichen Arbeiten über gottesdienstliche Gegenstände auch das sich zur Aufgabe machen, die Studirenden mit allen Theilen der Liturgie und allen Arten liturgischen Gesangs auf praktischem Wege bekannt zu machen. Sodann aber ist es von besonderer Wichtigkeit, daß auch an den Schullehrer-Seminarien dieser Seite des kirchlichen Musik-Unterrichtes besondere Aufmerksamkeit und Pflege zugewandt werde. Denn der Widerstand, welchen so vielfach Cantoren und Organisten den Bemühungen der Geistlichen um Fortbildung der Liturgie nach dieser Seite entgegensetzen, rührt zum nicht geringsten Theile davon her, daß sie die Geschichte und die classischen Erzeugnisse der kirchlichen Tonkunst nicht kennen, daß sie die moderne, vom Instrumentalismus beherrschte Musik für die absolute Form derselben halten und auf die vorausgegangene Periode des reinen Kirchengesanges, die darin verborgene Herrlichkeit nicht ahnend, als auf eine Zeit musikalischer Barbarei mit Geringachtung zurückblicken — ähnlich wie man ehedem in der Baukunst allgemein den gothischen Styl angesehen hat. Werden sie aber die wahre Eigenthümlichkeit der kirchlichen Musik durch Studium, Uebung und Erfahrung kennen lernen, so wird es nicht fehlen, daß sie sich ihrer Pflege alsbald mit großem Eifer zuwenden. Und das vereinigte Interesse von Geistlichen und Cantoren wird auch bei den Gemeinden die Geneigtheit hervorrufen, diese Elemente in ihr gottesdienstliches Leben aufzunehmen. Wenn dies aber geschieht und der Gesangchor an der rechten Stelle und mit den für die jeweilige Zeit geeigneten Gesängen eintritt, so wird die gottesdienstliche Mitthätigkeit der Gemeinde, weit entfernt, dadurch zurückgedrängt zu werden, vielmehr neue, kräftige Belebung dadurch erfahren, und wird mithin die Aufnahme des Chorgesangs in die Liturgie auf die Hebung und Ausbildung desselben überhaupt fördernd zurückwirken.

Der Vorgang einzelner Gemeinden hierin wird andere zur Nach-

folge anregen. Und wenn so der Boden in unsern Gemeinden weiterhin bereitet sein wird, dann ist für die Kirchenregierungen die Zeit gekommen, auf Grund der bis dahin gemachten Erfahrungen unter Berathung mit den Synoden eine allgemeine Ordnung, welche sämmtliche Gottesdienste und deren liturgische Stücke mit einem außer den Fest- und Feiertagen auch die sonntäglichen Kirchenzeiten beachtenden Wechsel von Chor- und Gemeindegesängen umfaßt, einzuführen. Ja die Aufgabe wird noch über die einzelnen Landeskirchen hinausreichen: es darf das Ziel nicht außer Acht gelassen werden, auch zwischen sämmtlichen deutschen Landeskirchen eine, obwohl die principiellen Verschiedenheiten berücksichtigende und dafür Raum lassende Einheit gottesdienstlichen Lebens in unserer gesammten deutschen evangelischen Kirche herzustellen. Zur Lösung dieser so großen und vielseitigen Aufgabe, die uns für den liturgischen Ausbau des evangelischen Gottesdienstes gestellt ist, möchte das oben genannte Werk einen, ob auch geringen, Beitrag liefern.

L. Schoeberlein.

3.

Die Moral des Christenthums. Von D. **Christian Palmer.** Stuttgart, Verl. v. A. Liesching & Comp., 1864.

Mit dem vollen Interesse, welches die übrigen theologisch-praktischen Schriften des verehrten Herrn Verf. erwecken und nähren, begrüßen wir auch dieses Werk, das sich ihnen so wesentlich ergänzend anschließt. Wir begegnen darin dem Herrn Verf. nicht zum ersten Mal auf dem Gebiete der theologischen Moral. Mit ihr kam er aber in jenen vorhergegangenen praktisch-theologischen Werken in vielfache Berührung, und seit Jahrzehnten schenkte er uns in verschiedenen Zeitschriften u. s. w. einzelne Ab-

handlungen über einzelne Partieen dieses Wissenszweiges. Nun galt es, das Ganze in einer, nicht blos dem Katheder gemäßen, sondern dem praktischen Leben entsprechenden und die mitten in demselben Stehenden ansprechenden Weise zu bearbeiten. Das Buch soll auch dem gebildeten Nichttheologen zusagen, ohne den theologischen Charakter zu verleugnen und die wissenschaftliche Grundlage zu verlassen. Es soll einen Dienst leisten den nicht Wenigen, die eine Handreichung für tieferes Nachdenken über die sittlichen Lebensfragen gerne annehmen, weil sie für so Vieles, das die asketische Literatur einfach voraussetzt, eine nähere Begründung wünschen. Diese Begründung sollen die Leser dieses Buches finden, ohne durch gelehrtes Beiwerk in specielleren exegetischen Ausführungen, in kritischen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen ethischen Systemen oder christlichen Confessionen, ja auch nur ohne durch viele Citate beschwert zu werden. Ton und Haltung will nicht höher, aber auch nicht tiefer sein, als es sich etwa zu Vorträgen für ein städtisches Auditorium geziemt.

Der Herr Verf. ist voll des Gefühls, wie schwer es ist (für uns Deutsche zumal) einen wissenschaftlichen und einen — wenn auch in höherem Sinne — populären Zweck zugleich zu verfolgen. Wir unsererseits erkennen in ihm den Mann dazu und sind ihm von Herzen erkenntlich für die Lösung einer Aufgabe, welche so nothwendig als nützlich zu jeder Zeit, besonders aber zu dieser unserer Zeit erscheint. Die anima naturaliter christiana, von der Dogmatik und Kritik aus dem Heiligthum verscheucht, nimmt dankbar die Hand des treuen milden Führers, der sie auf ethischer Spur wieder in's Centrum und in die Heimath zurückzuführen sich anbietet. Der mitten im Leben stehende Christ, dem die strenge Wissenschaft zu viel, die gewöhnliche Predigt zu wenig für sein Nachdenken darbietet, mag sich's wohl gefallen lassen, „über seine Lebensaufgabe, über das Gesetz des Geistes, das er im Evangelium verehrt und als Christ in seinem Innern trägt“, in einer Weise verständigt zu werden, der er um so mehr folgen kann, je mehr er hochtönende Worte und schillernde Phrasen gemieden und einfach-nüchtern auf das Concrete und Wahre, auf das Selbsterlebte und Selbstzuerlebende den Sinn gerichtet sieht.

Dem hochlöblichen Zwecke des Buches entspricht seine Sprache, Anlage und Durchführung. In einfach=klarem Redefluß, die theologisch=philosophische Handwerkssprache abseits liegen lassend, nur wenig Latein und Griechisch, desto mehr deutsche Gedankentiefe und deutsches Gemüth mit offenem Sinn für die Wahrheit und für die Poesie des Lebens wie des Evangeliums seinen Lesern zumuthend, mit denselben wohl auch hin und wieder bis an die Grenze deutscher insonderheit schwäbischer Derbheit gehend, dabei aber der wissenschaftlichen Würde und der christlichen Bildung nichts vergebend, wickelt der Herr Verf. seinen goldenen Faden einfach und doch kunstreich auf und ab; mit geübter Hand weiß er Entlegenes zu verknüpfen und Verworrenes reinlich zu sondern, daß man gespannt, erfreut, erbaut, unterhalten, belehrt und allermeist überzeugt von Punkt zu Punkt ihm folgt. Vielleicht dürfte die Rede sich manchmal etwas weniger gehen lassen und etwas kürzer, schärfer, runder fassen. Vielleicht auch ist einiges allzugut schwäbisch Gemeinte und Gesagte nicht nach Jedermanns Geschmack. Durch das Ganze aber fühlt man sich wie von einem klaren, stillen, reichen Strom des Gedankens und der Sprache bis zum Schlusse hingetragen.

„Die Moral des Christenthums", wie sie sich jeder andern Moral wahr und klar gegenüberstellt, will der Herr Verf. in lebendigem Zusammenhang, übersichtlich und durchsichtig darstellen. Schon der Titel scheint dem Buche eine Mittelstellung zwischen der vornehmen „christlichen Ethik" und der gemeinen „christlichen Moral" zu geben, welche beide den Fehler zu machen pflegen, daß sie mit dem gehörigen Ballast sich materiell und formell überladen. Die Moral des Christenthums, welches als Sauerteig die Welt nach allen Beziehungen durchdringen soll, will keine Rechts= und Staatslehre, keine ausführliche Glaubens= und Kirchenlehre mit enthalten, sie will sich auch nicht in eine weitschichtige Pflichtenlehre zersplittern. Sie hat das sittliche Thun der Person, des christlichen Individuums in den verschiedenen Lebensstellungen und Lebenskreisen, sein actives und passives Verhalten in allen seinen Lebensbeziehungen zu schildern und ist einfach christliche Lebensbeschreibung in großem Styl und objectivem Sinn.

Wenn nun in diesem Buch der Versuch gemacht wird, den überaus reichen Stoff auf's Einfachste zu gliedern in wenige Haupttheile und Unterabtheilungen, so wird der christliche Leser gewiß solche Einfachheit einer endlosen Begriffsspaltung unbedingt vorziehen, und auch die Wissenschaft wird nicht nur nicht darunter Noth leiden, sondern dabei gewinnen, sofern ein Lehrgebäude ja nicht in einsamer Größe und Ferne unbewohnbar und ungenießbar dastehen, sondern von den Wissenwollenden im Geiste bezogen, benützt, genossen werden soll, was doch nur bei einem klar und einfach angelegten Bau, nimmermehr bei einem Labyrinthe möglich ist.

Besehen wir uns denn Grund- und Aufriß unseres Buches.

Die Einleitung geht davon aus, daß jeder rechte Mensch wünschen muß, daß sein Leben und seine Person einen Werth haben möchte. In sehr ansprechender Ausführung wird der Leser über das, was nur einen Scheinwerth gibt, hin zu dem Kant'schen Satze geführt, daß überall nichts in und außer der Welt zu denken möglich sei, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Dieser allein macht das Christenthum als die echte Humanität zum entscheidenden Moment bei Beurtheilung auch der größten Männer. Gleich von vornherein spricht hiemit der Herr Verf. nicht sowohl im Ton des vom Katheder herab docirenden, als in der Art des ruhig erörternden, stetig entwickelnden, von innen heraus überzeugenden, weil innerlich ansprechenden und zur Mitarbeit anregenden Homileten oder Kanzelredners ohne Kanzelton. Mit Lust folgt ihm der Leser oder Hörer, wenn er nun die große Frage vorlegt: welcher Wille ist ein guter? Alle Moralisten haben mit Aufstellung ihrer Moralprincipien die Antwort nur um einen Schritt weiter zurückgeschoben. Ganz ungenügend ist es, wenn man sagt: gut ist dein Wille, wenn er sich durch dein Gewissen bestimmen läßt; denn das Gewissen ist nicht wie ein Moses mit zwei Gesetzestafeln bereit, um Jeden zu fragen, was geboten und verboten sei; es bedarf selbst erst in Jedem einer Erziehung und Bildung. Parallelisirt aber die Herbart'sche Schule das Gute mit dem Schönen als ein gleich indefinirbar Wohlgefallendes, so besteht zwischen beiden der große Unterschied, daß die Hervorbringung des Schönen kein absolutes Soll ist für den

Menschen, wie es doch das Thun des Guten ist. Von letzterem hängt der Menschenwerth ab und ihm „kommt die höhere Dignität zu, — weil der Wille der Kern der Persönlichkeit, das Höchste, das wahrhaft Königliche, ja das Göttliche im Menschen ist". Hier wird der Zuhörer unserem Redner ein Halt zurufen und ihm die Fage vorlegen, mit welchem Rechte er den Willen das Göttliche im Menschen nenne und etwa dem Aesthetiker wehren wolle, die schöpferische Phantasie das eigentlich Göttliche im Menschen zu nennen? Das Göttliche im Menschen ist eben der Geist, der gottgeschaffene und gegebene, und kein Geistesvermögen ist weniger oder mehr göttlich zu nennen, als das andere. Der gute Wille ist nicht göttlicher als der gute Gedanke. Der Wille ist auch so wenig der Kern der Persönlichkeit als der Gedanke und das Gefühl nur ihre Schalen sind. In der That mildert auch der Herr Redner seinen bedenklichen Ausspruch auf der nächsten Seite des Buches in den Satz: „es ist im Schöpferischen des freien Willens etwas Göttliches". Das lassen wir uns gefallen.

Auf welchem Wege aber läßt sich die eigentliche Wesensbestimmung des Guten finden? Antwort: auf dem Wege der Beobachtung und Reflexion über die Hauptmerkmale oder Momente, welche in uns jenes absolute Wohlgefallen erwecken und das Urtheil abgewinnen, diese Handlung, dieser Mensch sei gut. Vier solche Momente findet der Herr Verf.: 1) Im sittlich Guten muß sich die Souveränität des Geistes über Welt und Fleisch, also die Freiheit im Gegensatz zum Weltsinn und zur Sinnlichkeit zeigen. 2) In allem sittlich Guten ist der eigentliche Kern die Liebe, das ist die Freiheit, welche sich selbst beschränkt und dem ihm Wesensgleichen hingibt. 3) Die Liebe aber ist nicht ein unterschiedsloses Sichhingeben an Alles und Jedes, sondern sie erkennt Jedes in dem Werthe seiner Stellung, die ihm in der Weltordnung wirklich zukommt, sie darf dabei auch nicht die eigene Freiheit aufgeben, sondern muß überall die göttlich geordnete harmonische Realität des Universums frei miterhalten — das ist die Gerechtigkeit, die alles sittlich Gute zu kennzeichnen hat. Endlich 4) hat der Wille alles göttlich geordnete Sein thatsächlich anzuerkennen und sich ihm einzufügen, — so dient er der Wahrheit,

wogegen jedes unsittliche Wollen und Thun ein bewußtes Leugnen, ein subjectives Aufheben der wirklichen Ordnung der Dinge ist, daher das Christenthum alle Sünde treffend Lüge, das rechtschaffene Thun aber ein Thun der Wahrheit nennt. Also Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit sind die vier Factoren alles sittlich-guten Wollens, Thuns und Charakters, wie sie die Grundzüge des göttlichen Wesens und Wollens sind, das wir als schöpferische Macht, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit anbeten. Diese vier Factoren weiß der Herr Verf. nicht aus der Menge anderer sittlicher Begriffe herausgegriffen und in äußerlich bequemer Weise aneinandergereiht, sondern einheitlich und nothwendig verbunden. Dieselben sucht er weiterhin auch im ursprünglichen Wesen des Menschen angelegt, d. h. als eine in seine Natur gelegte Kraft vorhanden, als sittliche Anlage nachzuweisen, aus welcher sich, vermittelt durch den Geist Christi, das christliche Leben in den vier Hauptgestalten oder Tugenden der christlichen Freiheit, der christlichen Liebe, der christlichen Gerechtigkeit und der christlichen Wahrhaftigkeit entfalte.

Je wichtiger jene vier Grundbegriffe für dieses Moralsystem als die vier Grundsäulen des christlichen Lebens werden wollen, desto genauer sind sie zu prüfen. Und da möchte sich finden, daß etwa Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit als Factoren des sittlich Guten und Grundformen des christlichen Lebens anzunehmen und zu verwerthen sind, daß zwar auch gegen diese Trias Bedenken aufsteigen können, daß aber mit der Wahrheit als viertem Factor kaum etwas Rechtes anzufangen ist. Gleich im Anfang kommt dieselbe etwas kurz weg und nur auf Umwegen in die Reihe. Der freie Wille, an das göttlich geordnete Sein sich anschließend, „dient der Wahrheit“. Zwischen den beiden Polen Freiheit und Liebe setzt die Gerechtigkeit die richtige gerade Linie fest, — alle drei aber entsprechen in dieser ihren Functionen der gottgeordneten Wirklichkeit, und so — „stellt sich in ihnen allen als das in allem Guten Gewollte und Bethätigte die Wahrheit dar“ (S. 15). Die Freiheit ist That, die Liebe ist That, die Gerechtigkeit ist That, — die Wahrheit ist das Bethätigte. Also ist die Wahrheit den drei andern Begriffen nicht congruent, sie ist kein Factor,

sondern das durch die drei gewollte und erzielte Factum. Man kann sagen, die Freiheit ist die wahre, nur wenn sie Liebe ist, die Liebe ist eine wahre, wenn sie Gerechtigkeit ist. Was aber ist neben und nach Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit noch die Wahrheit?

Die Incongruenz der vier Begriffe und die Untauglichkeit der Wahrheit zu einer Grundform des sittlich oder christlich Guten neben den drei andern stellt sich auch ferner heraus bei Erörterung der sittlichen Anlage nach ihrem Inhalt (S. 40—59). Die Freiheit ist jene anerschaffene Selbstmacht, wodurch sich der Mensch als Wille nicht nur Allem gegenüber behauptet, was außer ihm ist, sondern auch zugleich die Realitäten der Welt von sich aus bestimmt, indem er sie als Güter sich zueignet und behandelt; sie bildet die nothwendige Basis alles sittlichen Handelns und Charakters. Damit sie aber nicht Selbstsucht werde, muß als Gegengewicht und höhere Potenz, als lebenswarme Erfüllung der Freiheit die Liebe kommen, welche nicht blos das Ihre sucht, sondern das, was des Andern ist und sich diesem Andern als einem Höhern unterordnet. Die Liebe muß aber Jedem das Seine lassen und geben, sie muß sich zu den Rechten des Andern in's richtige Verhältniß setzen, zum Höchsten zu den Rechten Gottes. Den Sinn für das Recht hat der Mensch als wesentliches Stück seiner sittlichen Ausrüstung vom Schöpfer mitbekommen, er hat die Anlage zu derjenigen Seite des Guten empfangen, die wir Gerechtigkeit nennen. Zum vierten hat Gott den Menschen aufrichtig geschaffen, die Menschenseele zu einem Spiegel, der alles Wirkliche rein in sich aufnimmt und reflektirt; aber nicht blos dies, der Seele ist auch die objective Wahrheit selbst und die subjective Fähigkeit, dieselbe zu erkennen, gegeben. Diese Erkenntnißfähigkeit und solcher Erkenntnißbesitz wird zur Weisheit. Gut! Aber wie ist doch hiernach die Wahrheit gleich der Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit als „eine Seite des Guten" oder als eine ethische Grundkraft, als ein Merkmal des guten Willens zu fassen? Die angeborne Lauterkeit, Einfalt und Aufrichtigkeit des Sinnes ist ein natürliches Gutsein, keine Willensbestimmung. Die Wahrheitserkenntniß, die Weisheit, ist wesentlich intellectueller Art, obwohl

nur in Verbindung mit den ethischen Grundkräften der Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit denkbar und wirklich. Wie das sittlich Gute von selber auch objectiv die Wahrheit ist, so ist der sittlich-gute Mensch von selbst auch allein der wahre Mensch. Die Wahrheit ist keine besondere sittliche Qualität. Der sittlich-gute Wille ist nicht zuerst frei, dann liebevoll, dann gerecht und endlich auch noch wahr. Die Wahrheit eignet sich also nicht zu einem vierten Eck- und Grundstein im System der Moral. Der Herr Verf. muß sie und sich erst drehen und wenden, bis er ihr diese Bedeutung unter anderem Namen abgewinnt. So tritt denn auch in der Ausführung der vier Hauptmomente des christlichen Lebens die Inconsequenz und Incongruenz schon an der Ueberschrift und am Umfange des vierten Stückes hervor. Konnte I. von der christlichen Freiheit, II. von der christlichen Liebe, III. von der christlichen Gerechtigkeit geredet werden, so kann nun IV. nicht von der christlichen Wahrheit, sondern nur von der christlichen Wahrhaftigkeit die Rede sein, und diese macht schließlich der christlichen Weisheit Platz.

Wie nun aber dieses letzte Lehrstück auch nach seinem Umfang sich dem ersten und zweiten nicht ebenbürtig zeigt, so möchte auch das dritte, von der christlichen Gerechtigkeit, ebenfalls durch seinen Umfang schon verrathen, daß es nicht gleiches Gewicht mit den vorhergehenden Stücken hat. Die christliche Liebe füllt 73 Seiten, die christliche Wahrhaftigkeit nur 26 Seiten, die christliche Gerechtigkeit keine zehn. Letztere ist aber doch nichts Anderes als die Liebe, „welche sich zu den Rechten der anderen Personen in's richtige Verhältniß setzt“ (S. 55) und kein fremdes Recht verletzt. Der Herr Verf. fühlt (S. 424) selbst, daß die Rechtsachtung noch in das Gebiet der Liebe falle, und glaubt nun, weil gerade die unermüdliche, die glühende Liebe, in Allen Alles sein möchte, ebenso der Hinweisung auf das einfache, klare Recht bedarf, als der Egoist, darum sei von der christlichen Gerechtigkeit als von einem Besondern neben der christlichen Liebe zu handeln. Aber eine glühende und unermüdliche Liebe, die im Uebermaß hier Gutes thut und dafür dort verkürzt, ist eben keine wahre Liebe und sucht auch im Hingeben mehr oder weniger egoistisch den Selbstgenuß. Es wird

nicht schwer sein, Alles, was im Abschnitt von der christlichen Gerechtigkeit gesagt ist, in dem Abschnitt von der christlichen Liebe unterzubringen.

Am Ende fragen wir jetzt auch noch nach der ersten Grundtugend dieses Moralsystems, nach der christlichen Freiheit, ob sie nicht einfach als die richtige Selbstliebe darzustellen wäre, so gut als die Lehre von der christlichen Gerechtigkeit als die wahre Nächstenliebe. Schon oben wollten wir das Bedenken geltend machen, daß der Begriff der Freiheit als ein blos formeller erscheint, wie denn der Herr Verf. selbst die Liebe als „lebenswarme Erfüllung" der Freiheit fordert. Und ist es eine Seite, ein Merkmal und Grundzug des guten Wollens und Handelns, daß es frei sei, — was ist denn andererseits eben wiederum die Liebe, als die innerste, reinste, freieste Selbstbestimmung zu rückhaltloser Hingabe?

Mithin sprechen wir unsere Ansicht kurz dahin aus, daß uns die Construction dieses Moralsystems aus den vier Elementen der Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit nicht ganz befriedigt. So ansprechend sie ist, so will sie wissenschaftlich doch nicht recht Stich halten. Daß Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit biblische Cardinalbegriffe seien, wie die Liebe Cardinalbegriff ist, hat uns der Herr Verf. nicht bewiesen. Daß unter sie alles ethische Material vertheilt werden kann, das ist nicht zu bezweifeln, der Herr Verf. hat es mit meisterhafter Gewandtheit gethan. Ob aber durch diese Anordnung jeder Begriff an seine richtige Stelle kam und ob es nicht wissenschaftlich ein Fehler ist, daß dasselbe christliche Gebiet an mehreren Orten betreten werden, derselbe Begriff wiederholt behandelt werden muß?

Ganz gewiß wäre es eine wissenschaftliche Eroberung, wenn mit der Entwicklung der christlichen Tugenden aus vier einfachen Elementen das ganze Gebäude derselben vollständig und durchsichtig construirt werden und eine besondere Güterlehre neben Pflicht- und Tugendlehre erspart werden könnte. Allein, wenn die besondern äußern Lebensverhältnisse keinen Eintheilungsgrund für die Pflichten und Tugenden darbieten sollen, so entbehrt man doch gar vielfach des objectiven Bodens und Halts, und nicht ohne stärkern oder

gelindern Zwang läßt sich das reiche Material zwischen den allein ausgesteckten vier Pfählen entfalten. So einfach diese Construction ist, so ermöglicht sie doch nicht im Einzelnen den Durchblick so völlig, als zu wünschen und bei anderer Eintheilung möglich wäre a). Es ist immer anziehend, oft überraschend, wie der Herr Verf. die sittlichen Begriffe und Beziehungen verknüpft und durch solche Verknüpfung sie beleuchtet. Aber die christliche Kirche, der christliche Staat, auch die christliche Ehe würde man doch nicht ohne Weiteres im Abschnitt von der christlichen Liebe suchen. Und daß man Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, Reichthum und Armuth, Genuß, Ehre und Beruf im Abschnitt von der christlichen Freiheit finden werde, mag gegen manches Vermuthen sein.

Indessen liegt es sicherlich bei einem praktischen Werke nicht zumeist daran, wo etwas erörtert wird, sondern vielmehr, wie es erörtert ist. Und der Hörer oder Leser, zumal wie der Herr Verf. ihn im Auge hat, wird durch unsere wissenschaftlichen Querfragen nach formaler Anlage und Ausführung sich nicht im Mindesten stören lassen an dem reichen Genusse, den das Buch in der concreten Durchführung seiner sämmtlichen Theile und Abschnitte gewährt.

Der ganze Lehrstoff ist, um noch hiervon gebührend Bericht zu geben, in unserm Buche einfach in drei Theile geordnet. Den ersten Theil bildet das natürliche Leben in dem doppelten Sinne sowohl der sittlichen Schöpfung und gottgegebenen Anlage zum Guten als der Verkehrung in's Falsche. Die sittliche Anlage A. nach ihrem Inhalt wäre eben Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit; B. nach ihrer Form ist sie Sinn und Trieb, die ein Allgemeines, ein Gesetz in sich tragen, ein Gesetz, welches unbedingt fordert. Hier ist nun der erste Ort für das Gewissen, das der Herr Verf. Theologen verschiedener Richtung wie Harleß und

---

a) Am Schlusse des Werkes ist dem Leser eine gute Handhabe geboten durch ein alphabetisches Register über einzelne wichtigere Gegenstände, die in der ganz kurzen allgemeinen Inhaltsübersicht nicht genannt sind. Für eine zweite Auflage bitten wir sehr, die im Text behandelten Gegenstände und Begriffe auch in der Columnenüberschrift namhaft und sichtbar zu machen.

Schenkel gegenüber ganz richtig und trefflich nur als reagirende Thätigkeit des unbefriedigten sittlichen Triebes, nicht als ein eigenes sittliches Vermögen nachweist. („Wäre es ein solches, so müßte es auch Jesus gehabt haben; er aber spricht nie von seinem Gewissen und in seinen Mund würde es gar nicht passen.") Weiter wird die sittliche Anlage nach ihrer Form als Tugend, Gesinnung, Charakter, Seligkeit auseinandergesetzt.

Der zweite Abschnitt (S. 75—112) behandelt die Sünde als Verkehrung der ursprünglichen sittlichen Beschaffenheit des Menschen: die allgemeine Sündhaftigkeit, der historische Sündenfall, das Wesen des Bösen als völlige Verkehrung der Freiheit, als Egoismus, Ungerechtigkeit, Lüge und Schuld, die Sünde in ihren vier Stufen, die Sünde gegen den heiligen Geist, die concreten Formen des Bösen, als Mangel, Schwäche, Unart und Untugend, dann als Fehler und Laster. Endlich wird das sündige Menschengeschlecht und hiebei zum ersten Mal der so wichtige und schwere Begriff Welt in lebendiger, fein eingehender Weise beschrieben. Der dritte Abschnitt (S. 112—120) handelt von dem „übereingekommenen" Gesetze nach seiner historischen und universellen Bedeutung.

Der zweite Haupttheil hat die kurze Ueberschrift: Christus. Hier werden aus der Dogmatik die drei Sätze entlehnt, daß das sündige Menschenleben entsündigt sei, daß dies durch Jesus von Nazareth vollbracht sei und daß von ihm ein neues Leben übergehe auf Jeden, der sich seinen Geisteswirkungen hingibt. Auf diese drei Sätze geht die Ethik in ihrer praktischen Weise ein, um sie auf dem Wege menschlicher Erfahrung, wie dieser schon in der Einleitung als die ethische Betrachtungsweise der dogmatischen entgegengesetzt wurde, zum sittlichen Bewußtsein zu erheben. Im ersten Capitel (S. 121—130) wird „die Christenheit" als die entsündigte Menschheit nachgewiesen, die Wirkung des Christenthums auf treffende Weise auch in den Massen aufgezeigt. (Der Herr Verf. sagt S. 125: „Wo die Fürsten, wo die Magistrate der Städte die Reformation annahmen, da wurde auch die Masse evangelisch, wo nicht, nicht." Hingegen möchten wir doch die Beispiele anführen, wo die Magistrate von der Volksstimme zur

Reformation getrieben wurden oder der größere Theil der Bürgerschaft evangelisch wurde und blieb, trotzdem, daß der Rath und eine Minorität mit ihm altgläubig blieb.) Das zweite Capitel (S. 130—177) zeigt das Leben Christi, in welchem die Menschennatur erstmals ein sie selber restituirendes Gottesleben geführt hat. Hier kommt zur Erörterung, wie und was der Erlöser mehr ist als Gesetzgeber und mehr als nur Vorbild. Die Ausführungen über die Vorbildlichkeit Jesu; seine Charakterisirung nach den vier Gesichtspunkten der Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit; die Beantwortung der Frage, ob Jesus selbst ein Charakter genannt werden kann; sowie das über die Entwicklung Jesu Gesagte, ist überaus anziehend und lehrreich. Die Bedeutung des Lebens, Sterbens, Auferstehens und Himmelfahrens Christi für die Erzeugung eines heiligen Lebens in uns, das eben Leben *von* ihm, *durch* ihn, *für* ihn und *zu* ihm ist, wird schließlich auseinandergesetzt. Und nun wird im dritten Capitel (S. 177—197) Wesen und Wirkung des Geistes Christi geschildert. Daß der Herr Verf. die Unterscheidung zwischen dem Christus in uns und dem Geiste Christi in uns eine scholastische Subtilität und das Wirken des heiligen Geistes in uns einfach das Leben Christi in uns als Geist nennt, wundert uns Angesichts der heiligen Schrift, in welcher Jesus doch dem heiligen Geiste eine selbsteigene Stellung gibt und ihn als den bezeichnet, welcher nicht sowohl das Leben Christi ist, als dasselbe uns bringt: „Von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen." Wichtiger jedoch an diesem Orte ist die praktische Frage, wie das Wirken des heiligen Geistes in uns unterschieden werden könne von unserem eigenen geistigen Leben? Das ist für Theologen wie für Laien äußerst belehrend beantwortet. Folgt dann eine Beleuchtung der Lehre von Wort Gottes, heiliger Schrift und ihre Inspiration, Sacramente und Kirche von einem freieren, vermittelnden Standpunkte aus.

Der dritte Haupttheil enthält nur die Beschreibung des *christlichen Lebens* als eine Art „Phänomenologie des Geistes Christi". Wir haben bereits das volle Recht zugestanden, die christliche Moral als eine beschreibende, nicht als eine vorschreibende Disciplin zu behandeln. So sind wir auch ganz damit einverstanden,

daß das christliche Leben zuerst als — von seinem Ausgangspunkt im Individuum aus — werdendes, dann gleichsam in seiner Großjährigkeit als ein System des Wollens und Handelns betrachtet wird, welches alle Geistesfrüchte in reicher Fülle zur Erscheinung bringt. Nachdem die Vorbemerkungen über den Begriff des Erlaubten und über die sogen. Collision der Pflichten sich erklärt, stellt der erste Abschnitt (S. 209—285) das christliche Leben I. in seinem Anfang und II. in seinem Fortgang dar. Bekehrung und Erweckung, Buße und Glauben, Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung sind die Punkte, welche hier eingehende Besprechung vom ethischen Standpunkte aus erhalten. Dann fragt es sich, ob wirklich nach lutherischer Denkweise (S. 232) eigentlich nicht von einem Fortgang und Wachsthum des christlichen Lebens, sondern nur von einer Bewahrung des Heils die Rede sein kann? Auf eine sehr schöne Weise vermittelt übrigens der Herr Verf., indem er an den ersten und an den dreißigsten Sieg eines Feldherrn, oder an das Liebesglück eines jungen Ehepaares und an das eines Jubelpaares, an die Liebe eines Vaters zu dem Erstgeborenen und zu dem wieder als tüchtiger Mann vor ihm stehenden Sohn erinnert. „So wächst auch die göttliche Liebe im Bekehrten und doch ist sie immer dieselbe erste Liebe." Das Wachsthum des christlichen Lebens wird darin bestehen, daß es immer weniger Versuchung für dasselbe gibt. So muß der Ethiker jetzt von der Versuchung, dem Aergerniß, der Todsünde, der Treue, dem Lohn reden, ehe er zur Selbsterziehung oder Asketik und ihren (Tugend-) Mitteln übergeht: Gebet, heilige Schrift, Gemeinschaft, Abendmahl; dann Selbsterkenntniß und Weltkenntniß; Bewahrung des Seelenfriedens und der rechten Freudigkeit; die Heiligung des Willens durch stete Taufbundserneuerung, Selbstprüfung und brüderliche Beichte (für den Herrn Verf. gibt es kein Amt der Schlüssel), endlich durch Selbstversagung und Selbstverleugnung.

Der zweite Abschnitt (S. 285—455) betrachtet und beschreibt d a s c h r i s t l i c h e L e b e n a l s e i n G a n z e s v o n T u g e n d e n eben nach den vier Grundtugenden: Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit. Ueber die formellen Bedenken, die wir oben zur Sprache gebracht, hinwegsehend, möchten wir nur noch einen

Ueberblick über den reichen Inhalt dieses Abschnittes und dazwischen einzelne Bemerkungen geben. Die christliche Freiheit von der Welt gibt Anlaß, den schon oben angefaßten Begriff Welt vollends genau und ausführlich zu erörtern. Das hierüber Gesagte gehört sicher zum Besten im Buche. Die Freiheit des Christen den Dingen gegenüber führt auf das christliche Verhalten zu den Gütern und Uebeln: Leben und Sterben, Gesundheit und Krankheit. Die Todesstrafe wird in diesem Zusammenhange bejaht und der Krieg in seiner Berechtigung gezeigt. Dann bringen die Ausführungen über Besitz und Genuß, Armuth und Entbehrung, Ehre und Schmach, endlich über den irdischen Beruf eine Fülle der schönsten ethischen Gedanken.

Die christliche Liebe äußert sich und rührt sich im Gebet, entfaltet aus sich das Gottvertrauen im Gegensatz zum Gottversuchen, besonders durch Aberglauben und Zauberei, die Furcht und die Ehre Gottes, die Frömmigkeit im Gegensatz zu Bigotterie, Schwärmerei, Zelotismus und Fanatismus, die Bruderliebe, die allgemeine Liebe in Wohlwollen, Freundlichkeit, Friedfertigkeit, Gütigkeit, im Gegensatz zum Aergernißgeben und -Nehmen, endlich in der Dankbarkeit. In die engeren Kreise der Menschenliebe einführend, zeigt der Herr Verf. uns das christliche Haus, die Ehe, Ehescheidung (und ihre mildere Praxis), die Kindererziehung, Dienstbotenpflicht und Dienstbotenrecht; dann wird die christliche Freundschaft und Gastfreundschaft beschrieben; über Familie und Freundschaft hinaus entwickelt sich die christliche Gemeinschaft zur — Kirche; da kommt die Theilnahme an der Mission, an Verfassung und Gottesdienst, die (freie evangelische) Sonntagsheiligung zur Sprache. Weiter das politische Verhalten (Vaterlandsliebe) und endlich das liebevolle Verhalten zur unpersönlichen Creatur und Natur.

Im Lehrstück von der christlichen Gerechtigkeit geht der Herr Verf. zuerst auf den alt- und neutestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit ein, dann auf das Verhalten einerseits zu den positiven Rechtsnormen, andererseits zum Gebiet des freien Verkehrs, wo Ehrlichkeit, Rechtlichkeit und Billigkeit ihre Stätte finden soll. Das letzte Lehrstück handelt von der christlichen Wahrhaftigkeit.

Da wird das Recht und die Grenze freier Forschung, der richtige Weg, auf dem der Christ die Wahrheit zu suchen hat (nicht in Visionen u. s. w.), das Verhältniß des Christen zur Poesie, auch zur weltlichen, wenn sie nur wahre Poesie ist, als ein positives erwiesen. Das richtige Denken von mir selbst bildet nach unserm Herrn Verf. die Cardinaltugend der Demuth, welche nicht unter die Liebe rubricirt wird, weil sie nicht darin besteht, von sich selber immer möglichst gering zu denken und überall dem Andern den Vortritt zu lassen. Wahrheit wird als alleiniges Motiv und einziger Maßstab für die Demuth erklärt. Letzteres geben wir zu, Ersteres nicht. Wenn Jesus spricht: ich bin von Herzen demüthig, so war dies sicherlich wahr; aber das Motiv dazu war doch die sich selbstverleugnende Liebe. Wir kehren also die S. 370 aufgestellte Behauptung des Herrn Verf. um und sagen: es ist die Liebe, die wahrhaft demüthig, und es ist die Wahrheit, welche bescheiden macht; der Unbescheidene kennt seine wahre Stellung nicht, der hochmüthig über Andere Hinwegsehende wird wohl auch rechter Selbsterkenntniß, wesentlich aber der Liebe entbehren.

Auf die positive Pflicht der Wahrhaftigkeit eingehend, muß der Herr Verf. auch ein Stück Casuistik bringen. Die Frage, ob man einem Mörder gegenüber ein Menschenleben durch Unwahrheit retten dürfe, bejaht der Herr Verf., sofern es nur momentanes Weigern nicht der Wahrheit selbst, sondern ihrer Mittheilung sei, was in solchem Falle nicht durch Schweigen, sondern lediglich durch Leugnen ausgeführt werden könne. Der Geist der Wahrheit sei es, der hier das Wort der Wahrheit verweigere. So plausibel das klingt, so kann doch der Geist der Wahrheit nicht zu mir sagen: Lüge! Würde Jesus durch eine Lüge in der Noth einen Menschen vor Mördershand gerettet haben? Bin ich dem Wahnsinnigen die Wahrheit nicht schuldig, so darf ich ihn doch auch nicht anlügen. Nimmermehr heiligt der Zweck das Mittel. Kann ich in solcher Noth des Nächsten nicht anders als durch eine Unwahrheit helfen, so kann ich weder vorher noch nachher letztere für erlaubt erklären, sondern muß einfach mich demüthigen ob der sündigen Schwachheit und das in der Noth Geschehene sofort in die fünfte Bitte ziehen.

Trefflich wird ferner (S. 445) über die Höflichkeit und

ihre stetige Vereinbarkeit mit der Wahrheit gesprochen, auch dem Witz sein christliches Recht gelassen, für die Wahrheit zu zeugen, ja selbst ein Beispiel humoristischen Gebrauches eines allerdings nicht lehrhaften und nicht aus Jesu Mund hervorgegangenen, sondern nur historischen Bibelwortes wird citirt. (Da ein Pfarrer, der in den nächsten Tagen abziehen will, den Verdruß hat, daß ihm eine Tracht Leinwand von der Bleiche in der Nähe des Orts gestohlen wird und ihm ein Freund den Rath gibt, seine Abschiedspredigt über den Text zu halten: Er aber ließ die Leinwand fahren und flohe blos von ihnen.) Das Meiden des bösen Scheines, die Treuherzigkeit im Umgang, insbesondere aber das Verhalten des Christen zum Eide, wird des Näheren erörtert. Schließlich wird die Weisheit als Krone aller christlichen Rechtschaffenheit und als Summa christlicher Wahrhaftigkeit dargethan. — Aber, so fragen wir, wie doch soll die Weisheit in solchem Verhältniß zur Wahrhaftigkeit stehen? Wohl gehört zur Weisheit erstlich der Besitz der Wahrheit und wohl ist sie zweitens die Fähigkeit, sie überall im Leben zu erkennen und anzuwenden, auch ist richtig, daß sie sich durch ihre höhere Quelle und ihr höheres Ziel von der Naturgabe der — auf Vortheil und Nachtheil absehenden Klugheit unterscheidet. Aber wer wird die Weisheit in der Rubrik von der Wahrhaftigkeit suchen? Endlich möchten wir doch in Bezug auf den Eid noch fragen, ob es wirklich nur pöbelhafte Anschauung und theologische Gedankenlosigkeit ist, welche noch heute sich nicht schämt, den Eid zu definiren als ein selbsteigenes Verzichten auf die Seligkeit für den Fall, daß man unwahr rede. Was bedeutet denn aber die Eidesformel „so wahr mir Gott helfe"? Und ist es denn wirklich falsch und gedankenlos nach Pöbelweise, wenn z. B. Caspari in seinem Katechismus die Kinder lehrt: schwören bei Gottes Namen heißt Gott zum Zeugen anrufen, daß man die Wahrheit rede, und zum Rächer, so man lüge . . . .?

Der Herr Verf. hat im Vorwort das Bewußtsein ausgesprochen, er werde, allenthalben ehrlich und rückhaltslos sein freies Urtheil aussprechend, in nicht wenige Collisionen mit vulgären und absonderlichen frommen und unfrommen Meinungen gerathen, die

man in ihrer Herrschaft über die Gemüther wie über die Lehrbücher nicht ungestraft beeinträchtigen darf. Was uns zu Einsprachen und Gegenfragen im Buche Veranlassung gab und gibt, wird zu keinen gefährlichen Collisionen führen. Wir unsererseits wollen vielmehr gerade unsere Anzeige damit schließen, daß wir für die rückhaltlose Offenheit der Urtheile und für die klare, gute deutsche Sprache in diesem Buche im Namen aller der Leser, die auf geistige und sittliche Gesundheit das Höchste halten, die dankbarste Anerkennung aussprechen. Und ob wir die Anschauungen des Herrn Verf. nicht in allweg theilen und seine Urtheile nicht immer für die richtigen halten, ob uns seine kirchliche und dogmatische Anschauung hin und wieder bestimmter und schärfer sein dürfte, so sind wir doch im Wesentlichen ganz mit ihm einverstanden und wollen nur von und mit ihm lernen, „ohne sich von rechts oder links her beirren zu lassen, ruhig den Weg zu gehen und dabei immer mehr zu erkennen, wie edel, wie rein, wie kerngesund die christliche Lebens- und Weltanschauung ist, wie sie gerade darin ihren Ursprung aus Gottes Geist beweist, daß sie, obgleich weit über Welt und Menschenleben hinausgreifend, dennoch das Natürlich-Menschliche liebevoll in sich aufnimmt, dasselbe reinigend, aber nicht vernichtend".

Der wahrhaft evangelisch-freie Standpunkt des Herrn Verf., vermöge dessen er, seinem Herrn nach, mitten durch die frommen und unfrommen Parteien hindurchschreitend, beiden die Wahrheit zu sagen befähigt und bestrebt ist, muß auf den Leser und Hörer seiner Rede nothwendig auch befreiend wirken. Und so möchten wir nun dieses Werk recht in all den gebildeten Kreisen verbreitet wissen, welche auch in sittlichen Dingen nüchtern urtheilen und warm fühlen, klar denken und sicher handeln, kurz ein gesundes, ungefärbtes Christenthum üben lernen wollen.

Ganz besonders aber ist Predigern und Katecheten dieses Buch zu fleißigstem Studium und Gebrauch zu empfehlen, sie werden nicht blos, wie der Herr Verf. hofft, einiges brauchbare Material zur praktischen Verarbeitung, sondern eine reiche Fundgrube für Haus- und Amtsgebrauch darin finden.

Marbach. H. Merz.

4.

Die Bücher Samuel's. Erklärt von Otto Thenius. 2. Aufl. Leipzig, bei S. Hirzel, 1864. XXV u. 293 SS. 8.

Die im Jahre 1842 zum ersten Male als 4. Theil des „exegetischen Handbuches zum A. T." erschienene Erklärung der Bücher Samuel's von O. Thenius hatte unbestreitbar das doppelte große Verdienst, theils die sprachliche und besonders die sachliche Erklärung dieser interessanten Bücher, für welche seit mehr denn einem halben Jahrhundert nichts Nennenswerthes geschehen war (der kurze Commentar von Maurer [1835] hatte nur durch grammatische Akribie einen Fortschritt bezeichnet), bedeutend gefördert zu haben, theils auch der allgemeinen Frage nach der Gestaltung des Textes des A. T. überhaupt an einem sehr lehrreichen Beispiele einen neuen Anstoß gegeben zu haben. In ersterer Beziehung, für specielle Erklärung der BB. Sam. ist seitdem nichts Umfassendes geschehen, wohl aber boten die betreffenden Partieen von Ewald's meisterhafter „Geschichte des Volkes Israel", sowie die „neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T." von dem, seither verstorbenen, F. Böttcher im Einzelnen manche werthvolle Erläuterungen und Berichtigungen dar. In textkritischer Hinsicht aber ist sowohl durch Thenius selbst an den BB. der Könige und den Klageliedern, als durch Hitzig, Ewald, Olshausen u. A. inzwischen auf der neuen Bahn weiter fortgeschritten und das alte, zu weit getriebene Vorurtheil von der Vortrefflichkeit der masorethischen Textgestaltung praktisch vielfach widerlegt und durchbrochen worden: freilich steht eine eigentlich kritische Textrecension des A. T. noch immer in weiter Ferne; doch sind Untersuchungen wie die von Thenius dazu dankenswerthe Vorarbeiten und Bausteine. In beiden Rücksichten begrüßen wir diese 2. Ausgabe seines Commentars zu den BB. Sam. als eine erfreuliche Erscheinung, indem dieselbe fast auf jeder Seite als eine wirklich „verbesserte" sich kundgibt. Wir wollen im Nachfolgenden versuchen, die wesent-

lichen Vorzüge dieses Theiles des exegetischen Handbuchs in Kürze anzudeuten, und dabei auch einige kritische Ausstellungen gelegentlich anbringen.

Daß der masorethische Text unserer Bücher sehr verderbt ist, weit mehr als in den meisten andern Büchern des A. T., vielleicht weil diese Bücher weniger gelesen wurden und wohl noch mehr ihrer oft etwas alterthümlichen, rauhen, schwierigen Sprache und Darstellung wegen, — daß derselbe eine ganze Masse sofort als solche auffallender Schreibfehler enthält, das dürfte heutzutage unter allen Kundigen ausgemacht sein; selbst dem weniger Kundigen muß die große Menge von Kri's auffallen, welche großentheils nur solche errores scribarum nachträglich zu verbessern bestimmt sind. Herr D. Thenius hat es nun bekanntlich versucht, vorzugsweise mit Hülfe der LXX den ursprünglichen Text herzustellen, da ihm diese älteste Version an fast unzähligen Stellen die richtigeren Lesarten darzubieten und überhaupt aus einem Exemplare, das noch einen bessern Text vor sich hatte, geflossen zu sein schien. Hiebei ist es nun freilich sehr mißlich, daß leider der Text der LXX selbst immer noch in einem so deplorablen Zustande liegt; haben wir doch eigentlich noch keine nach echt kritischen Grundsätzen bearbeitete Recension der LXX, sondern im Grunde, außer Abdrücken der Grundausgaben, zumal der römischen, nicht viel mehr als Variantensammlungen. Wie sehr entsteht nicht bei jeder etwas eindringenden Beschäftigung mit dieser so höchst wichtigen Uebersetzung der Wunsch, es möchte endlich einmal eine tüchtige Ausgabe derselben von kundiger Hand, unter Benutzung der Handschriften und besonders auch der Töchter-Versionen, veranstaltet werden! Herr Prof. D. O. F. Fritzsche in Zürich hat Proben einer solchen (das Büchlein Esther 1848 und Ruth 1864) herausgegeben und, dem Vernehmen nach, auch das so interessante Buch der Richter ähnlich bearbeitet; möchte er doch das Ganze allmählich zu Stande bringen und der theologischen Wissenschaft diesen großen Dienst leisten, denn ohne eine kritische Ausgabe läßt sich weder in lexikalischer, noch in grammatischer, noch weniger in kritischer Hinsicht etwas Abschließendes über die LXX aufstellen, und viele, auf sie fußende, kritische Vorschläge stehen nothwendig in der Luft und ermangeln einer festen

Grundlage. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß nicht dennoch an vielen Stellen gerade aus den LXX der ursprüngliche hebräische Text noch mit Sicherheit erkannt und hergestellt werden könne; nur wird es dabei um so größerer Vorsicht bedürfen. Namentlich darf nicht vergessen werden, daß viele Abweichungen blos scheinbar sind, nämlich nicht sowohl einen andern Text des Originals voraussetzen, als auf der Freiheit des Uebersetzens und der Natur dieses Geschäfts beruhen. Wirklich war Herr D. Th. in der 1. Ausgabe seines Commentars öfter zu weit gegangen mit seinen Vorschlägen zu Textänderungen nach den LXX; es ist anzuerkennen, daß er in der neuen Bearbeitung in diesem Stücke vielfach vorsichtiger geworden ist und nicht mehr so unbedingt den Text der Alexandriner bevorzugt. Man vergleiche z. B. I, 1, 28; 2, 2. 5; 3, 3. 6. 19; 12, 8; 16, 11; 17, 34; 20, 13. 20 f.; 25, 29; II, 1, 21; 3, 8; 5, 12; 18, 5; 21, 19. 22. An mehreren dieser und an andern Stellen hat ihn Böttcher's Widerspruch zu andern Ansichten gebracht; so auch I, 2, 29, wo die frühere Conjectur so wenig als die Lesart der LXX mehr erwähnt, sondern die Erklärung von Böttcher, jedoch nicht ohne Widerspruch angenommen wird, und ebenso V. 32; wir gestehen, daß uns diese Stelle noch nicht genügend erklärt scheint; מָעוֹן, so absolut gesetzt, ist hart, wenn auch der Accusativ als Ortsbestimmung, ähnlich wie 1 Kön. 8, 32 ff.; 7, 7, nicht unmöglich wäre; in V. 29 scheint denn doch die LXX mit ihrem ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ wirklich einen andern Text vor sich gehabt zu haben, wenn auch die Herstellung desselben, wie sie Thenius in der 1. Ausgabe versucht hatte, allzu künstlich erscheinen möchte und jetzt von ihm aufgegeben ist. In V. 32 ist gerade ein Beweis, in welch elendem Zustande der Text der LXX selbst sich befindet, indem dort die ed. Rom. den Text sehr stark verkürzt und die Hauptschwierigkeit wegläßt (wegen Abirren des Auges vom Ende des V. 31 auf die gleichen Worte V. 32), wogegen die ed. Complut. und andere Zeugen die fraglichen Worte übersetzt haben. Wie gesagt, wir halten diese Stelle für noch nicht hinlänglich erörtert, sind aber nicht im Stande, etwas Besseres vorzuschlagen.

Noch immer hat indessen Thenius allzuschnell die — öfter nur vorausgesetzte — abweichende Lesart der LXX dem masorethischen Texte vorgezogen. Auch hier führen wir einige Beispiele an, indem wir in Kürze die Gründe unseres abweichenden Urtheils andeuten. So I, 1, 14, wo die Erweiterung des Textes unnöthig und nur durch gewissermaßen theologische Bedenken (als wäre es, wie Th. andeutet, unschicklich, dem Hohenpriester selbst die etwas rohen Worte in den Mund zu legen) herbeigeführt scheint; von einem „Dienen“ ist weder vor- noch nachher im Contexte eine Spur. I, 3, 4 ist die Lesart der Alexandriner einfach aus dem studium conformitatis wegen V. 10 zu erklären, wogegen V. 9 für die Richtigkeit der kürzern und härtern masorethischen Lesart spricht; ebendaselbst (V. 18) können wir das, von LXX eingesetzte, אֵלָי nicht für ursprünglich, noch weniger für „nothwendig“ erachten; es ist nicht einmal eine wirkliche Variante, sondern, wie oft, blos zur Verdeutlichung der Uebersetzung eingesetzt. I. 15, 23 halten wir ganz ähnlich das *μὴ εἶναι βασιλέα* für bloße Uebersetzung des etwas kurzen und harten, aber eben daher wohl ursprünglichen מִמֶּלֶךְ des hebräischen Textes, den wir deshalb nicht nach V. 26 ändern und ergänzen möchten; höchstens würden wir die Punktation ändern und nach 16, 1 schreiben מִמְּלֹךְ. Cap. 17, 35 kommt mir die Lesart der LXX als eine unnöthige, aus allzu weit getriebener Sorge für naturhistorische Richtigkeit (weil Löwe und Bär keinen „Bart“ haben!) geflossene, Aenderung vor, wie V. 39 das eingeschobene *ἅπαξ καὶ δὶς* wirklich „zur naturgemäßen Ausmalung dient“, aber eben keine wirkliche Variante zu sein scheint. Das Urtheil über die VV. 17—19 in Cap. 18, welche in dem römischen Texte der LXX fehlen, als wären sie „erst nach der Zeit, wo die griechische Uebersetzung, aus welchen die R. geflossen [also die R. wäre erst wieder eine Bearbeitung einer andern, ältern Version? Ref.], gefertigt ward, eingeschoben“, dürfte sich schwerlich rechtfertigen lassen; so späte Einschiebsel im masorethischen Texte wird man kaum annehmen, noch weniger nachweisen können. Auch die drei Veränderungen, die Cap. 19, 9 vorgeschlagen werden, können wir nicht billigen; offenbar ist יהוה weggelassen worden aus religiöser Scheu oder dogmatischer Befangenheit, um nicht den

„bösen“ Geist auf Jahve selbst zurückzuführen, aber s. 16, 14 ff. [a]); 18, 10; letztere Stelle (wie 16, 23, wo Thenius ebenfalls ändern will) zeigt, daß es auch mit אֶל seine Richtigkeit habe und die Aenderung in עַל unnöthig sei, wie denn unser Verf. zu I, 2, 34 selber zugesteht, „daß in unsern Büchern häufig beide Präpp. mit einander verwechselt sind“, vgl. z. B. I, 1, 10; 5, 4; 16, 13; 22, 13; 27, 10; II, 1, 24 u. a. m. Daß sodann כיר (vgl. 18, 10) nicht in לפריו zu verändern sei (nach Syr. und Arab.), dürfte nach 16, 16. 23 vgl. V. 21 wahrscheinlicher sein. V. 17 des 19. Capitels kann ich in der Uebersetzung der LXX und Vulg. keine andere Lesart erkennen, sondern blos eine den Sinn des Originals etwas freier und leichter ausdrückende Version. V. 22 ebendas. kommt mir בַּגֹּרֶן statt הַגָּדוֹל sehr precär war, es scheint blos ein alter Schreibfehler zu Grunde zu liegen. Nicht minder wird die Uebersetzung von 20, 7 lediglich auf einer durch den Parallelismus und V. 10 nahegelegten Aenderung des Originals (die allerdings nicht dem griechischen Uebersetzer, sondern der von ihm befolgten Recension des hebräischen Textes auf Rechnung zu setzen ist) beruhen. Cap. 21, 5 hat die Uebersetzung, wie natürlich die Aposiopesis des Originals ausgefüllt durch die sinngemäße Ergänzung; eine wirklich andere Lesart braucht darum ihr nicht vorgelegen zu haben. Unnöthig und deshalb unberechtigt ist wohl auch die Einschiebung von דָּבָר in 22, 12; ebenso diejenige von בְּלָט 26, 5, welche nur aus dem studium conformitatis wegen 24, 5 herrührt und aus dem Zusammenhange gerathen ist, wie hinwiederum die Aenderung in 24, 11 nur aus 26, 23 sich erklärt und daher dem masorethischen Texte nicht vorzuziehen ist. Und so ist wohl auch 30, 2 »*καὶ πάντα*« blos beigefügt worden wegen der V. 3 und 6 erwähnten Söhne, hiemit als erleichternde Lesart kritisch zu verwerfen. Im 2. Buche können wir 1, 11 das am Schlusse angehängte „zerrissen ihre Kleider“ keineswegs als „integrirend“ ansehen, sondern nur als, wenn auch richtige, Erläuterung des Sinnes des kürzeren Originals; 2, 13 ist „aus Hebron“ richtige Erklärung, aber ebensowenig ursprünglich.

---

a) Vgl. auch 1 Kön. 22, 21 ff. und Lutz, Bibl. Dogmat., S. 124.

3, 18 ist אֶל ganz gut, die Uebersetzung περὶ läßt gar nicht auf ein gelesenes עַל schließen, steht doch אֶל zumal nach Verbis dicendi öfter im Sinne von de = „in Beziehung auf", s. 1 Mos. 20, 2 (wo LXX ebenfalls περὶ setzen), Jer. 40, 16; Ezech. 19, 4, vgl. Gesen. L. M. s. v. אֶל Nr. 7. Während wir die Emendation im ersten und schwierigeren Theile von Cap. 8, 4 für sehr treffend anerkennen, möchten wir dagegen nicht am Schlusse des Verses ein לוֹ beifügen, was LXX und Arab. freilich in der Uebersetzung ausdrücken, ohne daß sie es aber in ihrem Texte gefunden haben möchten; es ist eine sich wie von selbst dem Uebersetzer bietende Ergänzung, mehr nicht. So wird 12, 1 ὁ προφήτης nach Nathan wohl auch nur der Deutlichkeit zu Liebe eingesetzt sein, und V. 6 die Lesart der LXX kaum „die richtige" sein; das „7fältig" drang wohl eben wegen größerer Geläufigkeit der Siebenzahl später in den Text ein und verdrängte das, mit dem Gesetze übereinstimmende, „4fältig", wobei nicht sowohl „David im Affect", als vielmehr der Referent an 2 Mos. 22, 1 gedacht haben wird. Schwierig wird das Urtheil bei 13, 32; die Möglichkeiten, die Thenius anführt zur Erklärung der Entstehung der Text-Lesart, liegen wohl allzu ferne, als daß man um dieser willen letztere verlassen dürfte; wenn man sich nicht bei der von de Wette und Böttcher gegebenen Auffassung beruhigen kann, so dürfte vielleicht, zu dem von Thenius angegebenen Realsinn des Verses, blos פִּי in פְּנֵי zu verändern sein = man konnte es ihm am Gesicht ansehen.

Doch — diese Beispiele mögen genügen, um unser Urtheil zu begründen, daß in nicht ganz wenigen Stellen zu rasch der masorethische Text verlassen und namentlich aus der alexandrinischen Version verändert worden sei, selbst an Stellen, wo es noch gar nicht klar, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, daß die letztere wirklich einen andern hebräischen Text vor sich gehabt habe als den unsrigen. Damit soll nun aber andererseits nicht verhehlt werden, daß allerdings Herr D. Th. in noch weit zahlreichern Stellen mit dem größten Scharfsinn und Glück den fehlerhaften textus receptus wirklich verbessert hat. Es würde uns zu weit führen, hier auch nur einige Hauptstellen anzuführen; es darf zudem als zumeist bereits durch die 1. Ausgabe des Commentars bekannt und seither

Gemeingut der wissenschaftlichen Kritik des A. T. geworden angesehn und vorausgesetzt werden; man sehe z. B. nur I, 1, 5. 6. 19; 2, 25; 3, 21; 5, 6; 13, 5; 16, 20; 17, 12; 18, 18; 20, 16; 23, 7; 25, 14; 27, 8; 30, 29; II, 4, 6; 6, 5; 8, 1; 18, 3; 20, 8; 21, 1; 23, 8 und viele andere Stellen, auch solche, wo die neue Ausgabe durch größere Schärfe und Leichtigkeit den Vorzug vor der ersten verdient, z. B. I, 2, 15 f.; 20, 14—16; 5, 6 f. u. a. Auch sonst bringt die neue Bearbeitung vielfache Berichtigungen im Vergleich mit der erstern, wie sie denn schon an äußerer Ausdehnung zugenommen hat, obwohl jetzt das Variantenverzeichniß am Schlusse (S. 262—295 der frühern Ausgabe) und das Verzeichniß der zu verbessernden Stellen (S. XXXII—XXXV der frühern Edition) weggeblieben sind, da beide ihren Zweck erfüllt haben. Hier und dort hätte man eine etwas größere Ausführlichkeit, unbeschadet dem Charakter eines „kurzgefaßten“ exegetischen Handbuches, gewünscht; für Studirende — und für solche ist das Werk ja mitbestimmt — dürfte die *sprachliche* Erklärung mitunter allzu kurz gehalten sein, zumal unsere Bücher nicht eben zu den leichtern im A. T. gehören, sondern theilweise sehr dunkel und hart sind. Auch wo religiöse und biblisch-theologische Vorstellungen zu erörtern wären, möchte öfter eine etwas einläßlichere Behandlung vermißt werden, z. B. I, 2, 2 (Jahve als „Fels“, nach LXX als צַדִּיק; vgl. *Lutz*, Bibl. Dogmatik, S. 55. 134 ff. 156); 2, 3 (Allwissenheit und Allmacht zur Strafe der Einen, zum Trost der Andern); 2, 30 (wer mich ehret, den ehre ich u. s. w.); 3, 19 (kein Wort auf die Erde fallen lassen — Sinn dieser Phrase) u. a.; nicht, daß nicht gelegentlich auch in dieser Richtung gute Winke gegeben würden, z. B. I, 3, 16 u. a. Es ist dies sorgfältige Eingehen auf die religiösen Grundgedanken gerade bei den BB. Sam. höchst wichtig, weil dieselben dem Leser einen tief-religiösen Sinn zumuthen und in dieser Beziehung wohl den ersten Rang unter den historischen Büchern des A. T. einnehmen, selbst noch über der naiveren Genesis; man vgl. Stellen wie I, 1, 2. 8. 11. 17; 4, 20; 16, 19; II, 3, 18; 9, 1 ff.; 15, 12. Die *prophetische* Betrachtungsweise beherrscht das Ganze, nicht blos in einzelnen Weissagungen (wie I, S. 2 u. 12; II, S. 7 u. 12), sondern in

der ganzen Auffassung der Theokratie, im religiösen Pragmatismus der Erzählung, in Auswahl des Stoffes und Durchführung der wesentlichen Momente und leitenden Grundgedanken (z. B. Zurücktreten der Kriegsgeschichten, dagegen Hervortreten der höheren, geistigen Interessen, besonders warme Theilnahme am Hause David's). Lebendigkeit, Anschaulichkeit und zum größern Theil eine sehr hervorragende Treue und Genauigkeit der geschichtlichen und geographischen Angaben zeichnen die Darstellung unserer Bücher höchst vortheilhaft aus; vgl. weiter die treffenden Bemerkungen von Ewald, Gesch. Isr. I, S. 180 f. (1. Ausg.) und Thenius in der Einleitung § 4 u. 5.

Neben der Textkritik ist mit besonderer Sorgfalt und ausgezeichnetem Erfolge die historische und archäologische Seite der Erklärung behandelt, wie das schon bei der 1. Ausgabe und ebenso bei dem Commentare von Thenius zu den BB. der Könige der Fall war. Ich erinnere hier nur an die treffliche Erörterung über das Urim und Thummim zu I. 14, 41, der bisher nicht die gehörige Beachtung zu Theil geworden ist; an die Bestimmung des Sinnes von שלט zu II, 8, 7; an die genaue und lichtvolle Abhandlung über die Schalischim zu II, 23, 8, wodurch nicht blos diese Stelle selbst, sondern noch mehrere Andere aus dem bisherigen Dunkel in's rechte Licht treten und ihre sichere Deutung erhalten. In dieser Beziehung dürfte an dem Commentar Weniges auszusetzen sein. Aufgefallen ist uns nur die Behauptung zu I, 2, 27, es sei dort, zur Zeit Eli's, „die erste Erwähnung eines Propheten seit Moses“; es ist dies unrichtig, denn Richt. 2, 1 ff.; 6, 8 werden ebenfalls Propheten erwähnt (s. das. Bertheau) und auch die Notiz 1 Sam. 9, 9 setzt das Vorkommen von Propheten oder „Sehern“ vor Samuel voraus. — Entgangen ist dem Verf. eine höchst instructive Sachparallele zu 1 Sam. 18, 6, die ein Relief aus Ninive darbietet bei Layard, Ninive und Babel, übersetzt von Zenker, S. 347 f. und dazu Tab. XIII A. Dasselbe stellt nämlich einen Triumphzug assyrischer Heerführer dar, die von Trupps von Männern, Frauen und Kindern mit Gesang, Musik und Tanz bewillkommt werden. Als Instrumente erscheinen 10saitige Harfen (vgl. Psalm 33, 2; 144, 9), Tambourins und Pfeifen

(vgl. Jes. 5, 12; Dan. 3, 5). Zuerst kommen 5 Männer: 3 mit Harfen, die sie mit beiden Händen spielen und dazu tanzen; ein vierter bläst auf einer Doppelflöte (wie auf ägyptischen Denkmalen bei Wilkinson, Manners and cust. of anc. Eg. II, p. 232 sqq.), der fünfte hat ein Instrument, ähnlich dem heutigen Santur, einen hohlen Kasten mit darüber gespannten Saiten, die mit den Fingern der Linken niedergedrückt und mit der Rechten durch das Plectrum geschlagen werden. Dann folgen 6 Frauen: 4 mit Harfen, eine mit der Doppelflöte, eine mit beiden Händen eine Pauke schlagend. Dann kommen 9 Knaben und Mädchen von verschiedenem Alter, die singen und mit den Händen den Takt schlagen.

Sonst sind literarische Nachweisungen meist sehr fleißig angegeben; blos zu I, 2 hätten wir die Bearbeitung des der Hanna in den Mund gelegten Lobgesanges durch Herder in „Geist der hebräischen Poesie" II, S. 282 ff. und durch Ewald in den poet. BB. des A. T. I, S. 111 und ebenso Letztern a. a. O., S. 108 f. zu David's Klaggesang über Saul's und Jonathan's Tod 2 Sam. 1, 17 ff. nachzutragen. Die von der bisher gewöhnlichen abweichende Deutung des סֵפֶר הַיָּשָׁר durch Knobel (in der Schlußabhandlung zu seiner Erklärung des Pentateuchs hinter dem 13. Bde. des exeget. Handb., S. 546 f. und zu Jos. 10, 15) als „Rechtsbuch" hätte zu 2 Sam. 1, 18 um so mehr Anführung verdient, als, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, die, von Thenius (§ 5 der Einleitung) bestrittene Annahme, daß die poetischen Stücke unserer Bücher sämmtlich diesem angeblichen „Nationalliederbuch" entlehnt seien, sehr an Wahrscheinlichkeit verliert, indem nämlich dann jenes Werk kein bloßes Liederbuch war, sondern hauptsächlich Gesetze enthielt. Bei dem berühmten Dankliede David's 2 Sam. 22, das bekanntlich dem 18. Psalm entspricht, ist uns sehr aufgefallen, daß die ausgezeichnete Bearbeitung Hupfeld's unberücksichtigt geblieben ist. Die dortige Schilderung (V. 8—18) mit Thenius als dichterisch ausgeschmückte Wirklichkeit zu nehmen, als habe ein furchtbares, mit Erdbeben verbundenes Gewitter die Masse der Feinde geschreckt und dadurch David und sein Heer gerettet, — kommt mir kleinlich und geschmacklos vor, wenn man nämlich nicht den Maßstab unseres modernen und occidentalischen Geschmacks an das

Product eines orientalischen Dichters legen will, die nun einmal in solchen Dingen anders fühlen als wir. Ich kann darin nur (mit de Wette u. a.) die poetische Darstellung erfahrener göttlicher Hülfe aus schwerster Noth und Bedrängniß sehen, wobei die Farben allerdings hergenommen sind von einem Gewittersturme als der Manifestation Gottes. Aehnliches, allerdings kürzer und daher poetisch kräftiger, z. B. Richt. 5, 4 f. 20. Ewald hat — gewiß nicht ohne Grund — bemerkt, die Ausführung in unserm Psalm sei mitunter auffallend lang und die Sprache hie und da matt und gedehnt. Er verlegte deshalb das Lied in David's höheres Alter; wir möchten aber noch zweifeln (wie v. Lengerke und Olshausen), ob denn dieses Lied wirklich davidisch sei, was Thenius (S. 270) als zweifellos aufstellt; uns scheinen Aeußerungen wie V. 21—27 unmöglich von David selbst herrühren zu können, denn das Lied könnte nach Stellen wie VV. 1. 4. 18. 49 u. a. nicht schon in David's früherer Zeit („in seinem kräftigsten Mannesalter"), d. h. vor dem Ehebruch mit Bathseba, gleich nach Saul's Tod gedichtet sein, sondern erst nach Ueberwindung vieler oder aller Feinde; Thenius fühlt selbst (S. 265), daß David nach jener schweren Verirrung nicht so könnte geredet haben, und verlegt daher den Psalm in seine frühere Zeit, was aber eben der andern Stellen wegen schwerlich angeht.

Um schließlich noch einige einzelne Stellen anzuführen, wo wir von der Erklärung des Verf. abweichen müssen, so ist z. B. seine Conjectur zu 2 Sam. 5, 8 statt טנאו zu lesen קְנָאוֹ, allerdings ein sehr scharfsinniger „Versuch, in eine der schwierigsten Stellen unserer BB. Licht zu bringen", befriedigt aber doch auch nicht recht und dürfte einen etwas gesuchten Gedanken dem David in den Mund legen; uns scheint eher, wie gleich wieder in V. 9, wo es Thenius ebenfalls zugibt, eine Lücke anzunehmen zu sein, wie denn die Parallelstelle der Chron. dieselbe ausfüllt, wenn auch kaum, wie Movers glaubte, in originaler Weise; de Wette deutet die Lücke, d. h. den fehlenden Nachsatz, richtig in der Uebersetzung an. — Bei V. 11 des nämlichen Capitels glaube ich noch immer mit Movers an den von mir in Herzog's Realencykl., Bd. VI, S. 140 Anm. gegebenen, auch von Stähelin (specielle Einleitung

in die kanon. BB. des A. T., S. 107) angenommene Hebung der scheinbaren chronologischen Schwierigkeit festhalten zu sollen. Die Notiz von David's Palastbau mit Beihülfe Hiram's ist nämlich aus sachlichen, nicht aus chronologischen Gründen gleich hier, scheinbar als unmittelbar nach der Eroberung Zions, in Wirklichkeit aber viel später erfolgt, angebracht. Die Einwürfe von Thenius gegen diese Auskunft sind nicht stringent. Gleich V. 13 und 14 folgt wieder eine solche Notiz, die gegen die Chronologie um der Sache willen ebenda eingesetzt ist; werden doch daselbst sofort Salomo und andere Söhne der Bathseba (obwohl vor Cap. 11 f.) erwähnt, und die Verse 11—16 stammen nach Thenius aus „etwas alterirter, späterer Ueberlieferung", weshalb er sie mit B II. bezeichnet hat. Es versteht sich ja, daß David sofort nach Zions Eroberung dort ein eigenes Haus gehabt hat, von dessen Dach herab er Bathseba erblicken konnte (11, 2); das hindert aber nicht anzunehmen, daß er später sich einen noch größern und herrlichern Palast erbaute, so gut als z. B. Salomo (1 Kön. 7, 1 ff.; 9, 1 ff.) dreizehn Jahre an seinem Palaste baute, in der Zeit aber gewiß auch schon einen Palast bewohnt haben wird. Selbst die 2 Sam. 5, 11 vorausgesetzte nähere Verbindung David's mit dem tyrischen Könige scheint jedenfalls einen bereits längern und glücklichen Bestand seiner Regierung und namentlich die Ausdehnung seines Reiches im Norden vorauszusetzen, also weit eher gegen Ende seiner Regierung als in den Anfang gesetzt werden zu müssen. Wir werden demnach nicht mit Thenius eine Verwechslung Hiram's mit dessen Vater Abibal anzunehmen brauchen, noch auch, wie Thenius zu 1 Kön. 5, 15 annahm, letztern Namen als bloßen Beinamen Hiram's zu betrachten haben. Uebrigens nimmt Thenius zu 2 Sam. 7, 1 ebenfalls an, daß die dortige Notiz von David's projectirtem Tempelbau erst in dessen letzte Lebenszeit gehöre, also dort an unchronologischer Stelle stehe, was unserem Stücke in Cap. 5 durchaus analog ist. — Als eine Ungenauigkeit muß die Behauptung zu 2 Sam. 21, 16 bezeichnet werden, daß der Ausdruck יְלִיד als Synonym von בֵּן „nur da vorkomme, wo von Riesensprößlingen die Rede ist"; wenigstens

zeigt das nicht eben selten vorkommende וְלִיב בִּיה, daß dieses Wort nicht gerade ein Archaismus ist.

Doch, wir schließen unsere Anzeige des trefflichen Commentars mit aufrichtigem Danke gegen den Herrn Verf. und wohlverdienter Anerkennung der scharfsinnigen, fleißigen und gründlichen Arbeit, welche dazu dienen wird, ein wichtiges Stück israelitischen Alterthums und zwar gerade aus seiner Glanzperiode richtiger auffassen und verstehen zu lernen.

Kirchberg (C. Bern), im Febr. 1865.

D. R. Rüetschi, Decan.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1866 zweites Heft.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1866.

Abhandlungen.

1.

Bibel und Naturkunde

in den Zeiten der Orthodoxie.

Von

Prof. D. Diestel in Greifswald.

Erster Artikel.

Verzeichnet die Geschichte der christlichen Dogmen den Entwicklungsgang, den die Vorstellungen von dem Glaubensobjecte im Gebiete der christlichen Kirche durchgemacht haben, so hat sie nur einen Theil ihrer schwierigen Aufgabe gelöst. Ein Anderes ist die Geschichte der Dogmen, ein Anderes die des religiösen, sowie des religiös-wissenschaftlichen, d. h. theologischen Geistes. Nur zu leicht gibt sie sich der Täuschung hin, daß dieser Geist in jenen dogmatischen Vorstellungen klar und erkennbar zu Tage trete, gleichwie die plastische Naturkraft in ihren Gebilden erst erkannt wird. Nur zu leicht — denn dieser Irrthum wirkt dadurch, daß er ein Wahrheitsmoment birgt. Oder sie wähnt in den Dogmen, über welche am lautesten zu einer Zeit gestritten wird, den eigenthümlichen Charakter des Zeitalters innerhalb der Kirche am gewissesten zu erkennen. Es wird übersehen, daß bedeutende Geistesmächte wirksam sein können, ohne plastisch hervorzutreten, weil kein prägnanter Gegensatz sie zur Selbstbesinnung und zur Vertheidigung ruft. Man läßt außer Acht jenes allmähliche leise Ringen und Durchbrechen des christlichen Gedankens durch die Hülle nicht- und vorchristlicher Ueberzeugungen. Wie sich die gesammte Lebens-

und Weltanschauung aus einer nichtchristlichen in eine wahrhaft christliche allmählich, aber selbstverständlich in einem verschiedenen Tempo der Entwicklung innerhalb der verschiedenen Perioden umgestalte: das wird die Geschichte des christlich-religiösen Geistes darzustellen haben. Sie ist verwandt, ohne sich ganz mit ihr zu decken, mit der Entwicklung des theologisirenden Geistes — mit der Art und Weise, wie Geistesrichtungen, die einem andern (z. B. antiken) Bildungskreise oder einem nationalen Geistestypus (im weitesten Umfange genommen) angehören, bestimmend einwirken auf die Gestaltung der gesammten Vorstellungswelt der theologischen Denker.

Nur Ein Moment in diesem großen Processe berührt die Frage, wie sich die Anschauung und die Kunde von der Natur zu dem christlichen Gedanken gestellt habe, und umgekehrt. Wann sich, wie heute, die Geistesarbeit um diese Frage gewaltig müht, ist man vielleicht nur zu geneigt, das ganze Problem für ein ganz modernes zu halten. Dem gegenüber dürfte es nicht ohne Interesse sein, in die Zeiten hineinzublicken, in welchen, um es kurz zu sagen, eine principielle Wunderleugnung dem Gedankenkreise christlicher Theologen außerordentlich fern lag, ja dem Geiste der ganzen Zeit. Es ist aber keineswegs die Absicht der folgenden Zeilen, diese Frage mit Vollständigkeit und im Zusammenhange zu erörtern; der knappe Raum der Blätter schließt dies Beginnen von vornherein aus. Aber auf einzelne Punkte und Erscheinungen möchte ich aufmerksam machen, deren rechte Würdigung ich im Allgemeinen bisher vermißt habe. Ist es meine Absicht, auf das siebzehnte Jahrhundert vor Allem hinzuweisen, so muß ich doch auch weiter zurückgreifen und zunächst auf das patristische Alterthum und das Mittelalter einige flüchtige Blicke werfen.

1. Der antike Geist, in dessen Bildungsformen das christliche Alterthum sich bewegen mußte, war wesentlich dualistisch. Der ursprüngliche Kern der griechischen Götterwelt ist doch das Naturprincip, als die eigentlich schaffende, thätige Macht, welche sich den Menschen abhängig macht. Es bildet dies die Erbschaft der indogermanischen Urcultur, welche in dem Heimathlande, Indien, zur durchgeführten, selbst philosophischen Geltung kam. Anders freilich,

als der griechische Geist seine Eigenthümlichkeit stärker entfaltete und das Naturprincip in stetigem Fortschritt besiegte durch den höheren Logos, wie er im Menschen wirksam ist. Als die Götter wesentlich als Herren ersten Ranges gedacht waren, war auch der Sieg über die Naturbasis im Hellenismus entschieden. Zuerst siegte der Logos als dichterisches Princip; darum haben Homer und Hesiod (nach Herodot) den Griechen ihre Götter gegeben. Dann als philosophischer Gedanke. Vor Allem sehen wir dies bei Aristoteles. Die uranfängliche Stellung zwischen Mensch und Natur ist in dem Gegensatze von Geist und Materie eine völlig andere geworden. Dort ist die Natur das thätige, schaffende, der Mensch das empfangende Princip, — hier wirkt allein der Geist mit plastischer Energie und die Materie nimmt die Eindrücke auf. Aber hier wie dort zeigt sich kein Verhältniß unbedingter Abhängigkeit. Das phlegmatische Widerstreben der Materie macht es dem Geiste unmöglich, ganz genügende Bildungen, die ihn befriedigen, aus ihr zu erzeugen. So wie der Gedanke den Stoff, ein ihm völlig fremdes Element, berührt, deteriorirt er. Niemals deckt sich Erscheinung und Idee — und kann es nicht. Die entstehenden Unvollkommenheiten und Zufälle aller Art gehören nicht einem organischen Entwicklungsprocesse an, der schließlich ein Ideal verwirklicht, sondern sind die traurige Beigabe aller und jeder Wirklichkeit. Daher das zwecklose Werden und Vergehen, dessen Anschauung zur Resignation oder zur Verzweiflung führt. — Wo das religiöse Naturprincip herrschte, glaubte man in ungewöhnlichen Erscheinungen einen Wink der Gottheit zu erlauschen; das Zufällige und Außerordentliche erscheint als das Göttliche; die Mantik ruht eben auf der Deutung dieses Zusammenhangs und hat jene Identität zur Voraussetzung. Durch die Beobachtung des Naturlaufs in seiner Regelmäßigkeit wird dies Gebiet immer mehr eingeengt. Und darum steht der Philosoph völlig anders dazu, dem der rationale Logos und Nus das eigentlich Göttliche ist. Aristoteles subsumirt die τέρατα (Prodigien) unter jene Zufälligkeiten und irrationalen Mängel, die der materiellen Wirklichkeit anhaften. Sie stammen nicht von der Gottheit, sondern recht von ihrem Gegensatz, diesem concreten Nichtsein, der Materie, welche den Geist überall behindert und seine besten Ideen

degenerirt a). Und Plato steht nicht wesentlich anders. Dieser Dualismus bildet einen der tiefsten Grundzüge der griechischen Weltanschauung b).

Der christliche Gedanke mußte auf diesen trostlosen dualistischen Zweifel eine wahrhaft erlösende und befreiende Wirkung ausüben. Der absolute Geist, der persönliche Gott, besitzt eine unbedingte Gewalt über Materie und Natur; seine Zwecke greifen hinaus über alle in der Natur absichtlos wirkenden. Es ist die Idee der Schöpfung — ein Glaubensact, der mit der Erfahrung und der durchgebildeten Ueberzeugung von Jahrhunderten in einen kühnen Kampf eintritt. Daß die Materie früher nicht gewesen, daß auch sie eine Creatur des schaffenden Gottes — das drückt ihr eine völlig veränderte Signatur auf; denn nun wäre es widersinnig, in ihr ein unüberwindbares Hinderniß für die letzten großen Zwecke des weltregierenden Gottesgeistes zu erblicken. Wie unendlich schwer man sich zu dieser Glaubensthat theoretisch aufschwingen konnte, davon zeugen viele Anschauungen der Kirchenväter, am beredtesten die mächtigen Erscheinungen des Gnosticismus und Manichäismus. Aber es erklärt sich daraus das Manchem befremdliche starke Gewicht, das die alten Schriftsteller auf die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts legen. Denn sie bedingt nicht nur die Anschauung von der Natur, nicht nur die von der Weltregierung, sondern auch die gesammte sittliche Lebensanschauung, wie sich dies im Einzelnen leicht nachweisen ließe. — Man könnte sagen, diese unbedingte Abhängigkeit der Natur von Gott sei keine specifisch-christliche Idee und nur aus dem Hebraismus herübergenommen, sei nur Verpflanzung einer semitischen Vorstellung in den Occident. Das ist nur zum Theil wahr. Selbst die Bemerkung, daß erst das Christenthum ihr zur universaleren Geltung verholfen habe, würde kaum genügen. Vielmehr vermag sie ihre innere Potenz erst da herauszusetzen, wenn ihre Consequenz gezogen und aus dem Anfang auf das Ende geschlossen ist. Denn fruchtbar für das Bewußtsein

---

a) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen (2. Aufl., 1862) Bd. II, 2. S. 250 ff. 325 ff.

b) H. Ritter, Die christliche Philosophie (1858), Bd. I, S. 121 ff.

wird sie erst, wenn sie lehrt, daß der Weltzweck Gottes wegen der schlechthinnigen Abhängigkeit der Natur auch schlechthin zur Verwirklichung kommen könne: und deshalb muß vorab jener Weltzweck selbst in universaler Weite klar und sicher vorgestellt und geglaubt sein. Und das zeigt eben das Christenthum. Ferner ist es irrig, in dem Schöpfungsgedanken lediglich ein semitisches Element zu finden a). Daß der Islam denselben in aller Strenge aufgenommen hat, das zeugt dafür nicht im Geringsten, sofern er weder vor Muhammed bei den Arabern noch bei einem andern semitischen Volke, außer bei den Juden, sich nachweisen läßt. Und bei diesen war er sogar in der späteren Zeit verdunkelt worden, sofern die Religionsphilosophie dem „Nichts" eine ὕλη ἄμορφος substituirte. Uebrigens schließt die alttestamentliche Naturanschauung keineswegs jeden Gedanken an eine Regelmäßigkeit der Naturerscheinungen, die fast Gesetzen nahe kommen, aus und sucht andererseits über die göttliche Willkür in der Leitung der Welt hinauszukommen b).

2. Mochte auch immer bei vielen Christen jene uralte Neigung mitspielen, vorzugsweise an außergewöhnlichen Erscheinungen den Willen der Gottheit abzulauschen oder doch ihr Walten am sichersten zu erkennen, und dadurch eine besondere Bereitwilligkeit Wunder zu glauben begünstigen: — gewiß wirkte bei den großen Theologen des griechischen Orients vor Allem das warnende Beispiel des Gnosticismus dahin, jene schlechthinnige Herrschaft Gottes über die Natur ohne Weiteres anzuerkennen. Diesem Glauben kam zu Hülfe, daß die damalige Naturkunde sich überwiegend mit schwachen Hypothesen helfen mußte, die von andern Vermuthungen leicht verdrängt wurden. Sonach kann es nicht befremden, wenn Ausleger

a) Es zeugt von einer culturhistorisch merkwürdigen Verkennung aller richtigen Maßstäbe, wenn eine bekannte religionsphilosophische Ansicht das Judenthum deshalb unter das Griechenthum stellt, weil es die Selbstständigkeit der Welt verwerfe. Ein Axiom wird hier als Kriterium aufgestellt, welches in den verschiedensten Wendungen gründlich Bankerott gemacht hatte, in der griechisch-römischen Welt wie in Indien, und das sogar mit dem strengen Monismus „des reinen Denkens" in directem Widerspruche steht.

b) Diesen Gedanken, der selten anerkannt wird, näher auszuführen und zu beweisen, muß ich einer späteren Arbeit vorbehalten.

des Hexaemeron gerne in die Erklärung eine Fülle von naturgeschichtlichem Stoffe aufnehmen, ohne indeß zu Bedenken gegen die Ueberlieferung oder gar zu Zweifeln am Wunder geführt zu werden. War doch auch in jenem Zeitalter die Heidenwelt wundersüchtig genug, und selbst dem kühlen Philosophen fiel es höchstens ein, zu zweifeln, daß die τέρατα wirkliche σημεῖα (Winke der Gottheit) seien, nicht aber, daß sie überhaupt existirten. So mächtig auch der geübteste und feinste Verstand das Schriftwort in seine logischen Kreise zog, — jener Zweifel wäre ein zu neues Princip gewesen, dem überdies die ganze Wesenheit des christlichen Gedankens gründlich widerstrebte. Und wo die Inconcinnitäten des Schriftwortes keinen Ausweg zu lassen schienen, da half der salto mortale in die Allegorie. Jede denkbare Erklärung z. B. der Thatsache, daß Gott den ersten Menschen selbst Thierfelle angezogen habe, findet Origenes absurd und auf Unwürdigkeiten hinauslaufend: man muß eben im Buchstaben den verborgenen Schatz suchen.

Ungemein lehrreich sind hierin die Quästionen des Theodoret von Kyros a), der wenigstens noch so weit der antiochenischen Schule angehört, um nur im äußersten Nothfalle zur Allegorie zu flüchten; lieber läßt er es beim Non liquet bewenden. Bekanntlich ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß die Exegese der palästinensischen und babylonischen Juden, welche doch stets (neben aller Allegorie) dem historischen Literalsinne die erste und vorzüglichste Stelle anwies, auf die Antiochener eingewirkt habe. Und einen eigenthümlich talmudischen Duft, daß ich so sage, athmen auch jene Fragen, deren Lösung, resp. Zurückweisung, Theodoret sich zur Aufgabe gemacht hat. Denn nicht er selber wirft sie auf, sondern bezeichnet sie ziemlich deutlich als solche, die von außen an ihn herangetreten sind b). Zwar offenbaren sie einen fast wühlenden und zerrenden Verstand, allein von wissenschaftlichem Geiste zeigen sie überaus wenig. Manche streifen an Vexirfragen, scheinen mehr

a) Opera omnia ed. Schulze. Halae 1769. Tom. I. Quaestiones in Octateuchum etc.

b) Diese Fragen gehören wohl der mündlichen Schulüberlieferung an und dürften, so wenig literarische Denkmale in dieser Form wir auch besitzen, ziemlich weit hinaufreichen, 2 Tim. 2, 16. 23.

Verwirrung bringen zu sollen als Erkenntniß. Mittel, um die Wahrheit zu erforschen, sind sie nicht. Sie lauten viel mehr auf das Warum, als auf das Wie. Talmudisch klingt es, wenn aus 1 Mos. 1, 2 geschlossen wird, die Erde sei bei ihrer Schöpfung schon vorhanden gewesen (in Genesin quaestio 5). Warum Moses nicht lehre, daß das Wasser geschaffen worden? Nicht fragt man, wie Licht ohne Lichtträger und Lichtquelle zu denken sei, sondern was aus dem ersten Licht geworden sei, als am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne geschaffen worden? Warum sind die Pflanzen vor und die Thiere nach der Sonne geschaffen worden? (in Gen. quaestio 14). Theodoret antwortet: weil die Pflanzen keine Augen haben, also auch nicht des Lichtes bedürfen. Ein Conflict mit Geographie zeigt ad Genesin quaestio 29: nach 1 Mos. 2 kamen Tigris und Euphrat aus dem Paradiese, heute aber aus den armenischen Gebirgen. Dergleichen ist aber überall selten. Freilich werden auch viele Inconcinnitäten angedeutet, welche heute die gesunde Kritik leicht löst. Wie konnte die Schlange reden? Theodoret will aus Jes. 29, 1 beweisen, daß der Satan in ihr gesteckt habe. Warum ward aber die Schlange gestraft und nicht der Teufel allein? Theodoret: Sie diente ihm ja als Werkzeug; übrigens empfing sie kein wesentliches Uebel (*οὐδὲν φορτικόν*), da es ja ihre Natur ist, auf dem Bauche zu kriechen. Warum wurden die Menschen der Drohung gemäß nicht gleich getödtet? (quaestio 38.) Gott pflegt Härteres zu drohen, Milderes zu verhängen. Woher nahm Gott die Thierfelle, den Menschen zu bekleiden? Theodoret: sehr überflüssige Frage. Aehnlich entgegnet er (in Exod. quaestio 26: wie war das Holz, durch welches Moses das Wasser in Mara versüßte?): *ἀνοητὸν τὸ τὰ σεσιγημένα ζητεῖν*. Warum empfängt nur der Sohn Cham's, Kanaan, den Fluch? Cham sündigte am Vater und wird deshalb am Sohne gestraft; übrigens sollte der Fluch auch nicht alle Chamiten treffen. Oder zu 1 Mos. 15: wie kann Abraham gläubig heißen (V. 6), da er doch sogleich ein äußeres Bestätigungszeichen verlangt? (in Gen. quaestio 65.) Theodoret: Abraham will nur wissen, auf welche Weise er in den Besitz des gelobten Landes gelangen werde. Wie konnten die Engel (1 Mos. 18. 19) essen, da

sie doch unkörperlich sind? Antwort: *ὡς ἐθέλησαν — ὤφθησαν ἐσθίοντες;* das Essen war eben solcher Schein, wie ihre Körpergestalt selbst. Eine wirkliche Discrepanz berührt auch ad Genesin quaestio 98: warum hat der Eunuch ein Weib? Er hatte es nur als Haushälterin. An's Futile streifen aber andere Fragen: war die Schlange „klug", so war sie ja tugendhaft. Wen tödtete Lamech? und wohin brachte Gott den Henoch? Weshalb (nicht wie) lebten die Urväter so lange? Damit die Erde schneller voll werde, und deshalb nahmen sie auch mehrere Frauen. Was fraßen die Thiere in der Arche? Heu und Sämereien, erwidert Theodoret. Warum wird nach der Sintfluth der Fleischgenuß erlaubt? Damit die Menschen nicht die Thiere anbeten sollten: *ἀβελτηρίας γὰρ ἐσχάτης τὸ ἐσθιόμενον προσκυνεῖν.* Warum will der Engel (2 Mos. 4, 24) den Moses in der Herberge tödten? Theodoret antwortet: weil er seine Frau mitgenommen hatte. Weshalb nahm Moses eine Fremde zur Frau? Um typisch anzudeuten, daß Christus auch die Kirche der Heiden zu seiner Braut erwählen werde. — Ueberaus selten wird nach Motiven der Menschen gefragt, überwiegend nach der Absicht Gottes. Dorthin gehört beinahe ausschließlich qu. 32 ad Num.: weshalb empörten sich die rubenitischen Stammesfürsten?

Gewähren diese Beispiele ein annäherndes Bild von dem Eindringen des Verstandes in den biblischen Stoff, so muß es vorab höchst charakteristisch sein, daß nach dem Wie? der Wunder schlechterdings nicht gefragt wird. Obgleich schon der Durchgang durch's rothe Meer von Artapanus auf Ebbe und Fluth reducirt war, begegnen wir doch nur der echt jüdischen Frage, ob Mose das Meer einfach oder zwölffach getheilt habe, da ja Ps. 136, 13 גְּזָרִים stehe. Nicht wie der Busch brennen könne, ohne verzehrt zu werden, erregt Bedenken, sondern was dies zu bedeuten habe. Nicht wie der Anblick der ehernen Schlange heilen könne, wird gefragt, sondern warum Gott gerade dies und kein anderes Mittel angeordnet habe. Aehnlich bei den Zeichen Gideon's. Selbst wo die natürliche Erklärung durch den Text fast aufgedrungen wird, wie 2 Kön. 4, 29, vergleicht Theodoret den Act, daß Elisa dem todten Knaben Luft einbläst, mit der Einblasung des Odems, die

Gott an Adam vorgenommen, und zwar gebe diese Inspiration zunächst „geistliche Gnade“, die stets Leben spende.

3. Blicken wir in das Abendland, so gewahren wir hier eine ganz ähnliche Erscheinung. Der Verstand hatte sich auch hier vor Allem auf das A. T. geworfen und eine Menge von Dissonanzen aufgestöbert, die Denjenigen in Verlegenheit setzten, der die hohe Vollkommenheit und widerspruchslose Symphonie der Schrift zu vertheidigen strebte. Ich will hier vorzüglich an Augustinus anknüpfen; in seinen zwölf Büchern de genesi ad literam und in den Quaestiones in Pentateuchum finden wir reichlichen Stoff zu interessanten Beobachtungen. Aus jenem Werke erhellt deutlich, daß eine ziemlich stark vertretene Richtung in der Kirche sich um die genaueste Darlegung des factischen, historischen Sinnes oder „des Buchstabens“ abmühte, aber auch, daß gar viele Bedenken von Manichäern aufgeworfen wurden — nicht nur, was wohl zu merken, solche, welche mit dem eigenthümlichen Systeme der Secte enge zusammenhingen, sondern auch viele andere, die nur die Unvollkommenheit des A. T.'s klar machen sollten. Merkwürdig ist die Stellung, welche Augustin dazu einnimmt. Die ganze Aufgabe, eine Darlegung ad literam zu geben, betrachtet er mehr als nothwendig, aber ihm durchaus nicht zusagend. Die Spuren einer genauen Exegese sind dürftig; er führt überwiegend andere Ansichten an, bisweilen ohne sich für eine derselben zu entscheiden. Was die sana pietas befördere, ist ihm viel wichtiger, als die Exegese selbst; gern schilt er die molesti et nimii exactores expositionis ad literam (lib. II, § 21)[a]; die diligentia requirendi steht ihm höher als die temeritas affirmandi (lib. VI, § 14). Gleichwohl hält er Denjenigen des höchsten Preises würdig, welcher alle Schwierigkeiten der „literalen Exposition“ glücklich zu beseitigen weiß, ohne Gefahr für die Frömmigkeit und ohne die Einheit der Schrift zu schädigen. Sein geübter dialektischer Verstand fühlt indeß die ganze Wucht dieser Schwierigkeiten — und um dieser zu entgehen, flüchtet er in die Allegorie, die ihm gleichsam exegetische Heimath geworden ist. Die allegorische Deutung nimmt er

a) Lib. I, § 40 nennt er sie ranae volaturae, avium nidos irridentes.

dennoch nicht gedankenlos auf als ein Erbstück kirchlicher Tradition, sondern er wird auf sie hingedrängt durch eben jene Conflicte, denen diese Auslegungsweise ihr Entstehen zu verdanken pflegt — durch den Conflict zwischen der Theologie und dem überlieferten Ansehen heiliger Schriften: jene will sich frei bewegen und dieses soll nicht geschmälert werden.

Wir unterscheiden auch hier diejenigen Fragen, welche sich auf wirkliche oder scheinbare sachliche Dissonanzen und Unebenheiten beziehen, von denen, welche eine besondere Naturanschauung im Hintergrunde zeigen. Da es viel weniger auf die Antwort selbst ankommt, auch nicht auf die specielle Ansicht Augustin's, so geben wir einige Beispiele der Fragen, die er entweder selbst aufwirft oder aus den Werken seiner Zeit anführt.

Konnte es eine Zeit geben, als die Gestirne sich noch nicht bewegten? Und ist die Vertheilung des Schöpfungswerkes nach Tagen nicht vielmehr mit Rücksicht auf unsere menschliche schwache Fassungskraft angegeben, mithin ein bloßes Darstellungsmittel? — Sind die reißenden Thiere vor oder nach dem Sündenfall geschaffen? Wenn vorher, wie konnte Gott Geschöpfe dulden, welche die von ihm geschaffene „gute Creatur" vernichteten? Wenn nachher, wie besteht dabei die Aussage, daß die Schöpfung am siebenten Tage vollendet war? Das gleiche Bedenken findet bei dem Dorngestrüpp statt: oder sind gleiche Gewächse erst auf dem verfluchten Erdboden so entartet? Wie konnte ohne Gestirne und Firmament ein Lichtwechsel von Tag und Nacht erfolgen? — Oder aus den Quaestiones in Pentateuchum. Woher kamen die Bewohner des Landes Nod, mit denen Kain eine Stadt gründete? Wie konnte die kleine Arche des Noah so viele Thiere fassen? (Die Elle war damals viel größer, etwa wie bei uns sechs Ellen, antwortet Augustin.) Wie brachte Noah den riesigen Bau zu Stande? (Er nahm auch Ungläubige zu Helfern, welche der Lohn lockte.) Führte er für die Fleischfresser noch andere Thiere mit sich oder bereitete Gott für sie ein besonderes, ihnen zuträgliches Futter? Wie konnte der Rabe so lange Nahrung finden? etwa von den todten Menschen und Thieren? Wie verhält sich die 1 Mos. 10, 25 berichtete Zerstreuung der Menschen unter Phaleg

zu der, die nach dem Thurmbau erfolgte? — Wie kann Hagar ihren Knaben unter den Busch abwerfen, als ob sie ihn vorher getragen habe, da Ismael damals doch mindestens 14 Jahre alt war? Weshalb erscheint Abraham in der Ehe mit der Keturah fruchtbar, während er doch lange Zeit vorher schon aus Alter zeugungsunfähig gewesen ist? Wann heirathete Jacob die Rahel? (Sieben Tage später als die Lea, nicht sieben Jahre.) — Wie ist 4 Mos. 31, 2 mit 24, 25 zu combiniren? Bileam ging nach seiner Heimath zurück und erscheint doch unter den Midianitern anwesend. Augustin antwortet: das »in locum suum« könne auch verstanden werden »in hospitium suum« — in seine Herberge, nicht nur von Mesopotamien. Viele Fragen löst er durch Annahme einer Recapitulation; viele andere beziehen sich auf Kleinlichkeiten, ähnlich wie bei Theodoret.

Was ihn aber von dem orientalischen Theologen sehr wesentlich unterscheidet, ist die vielfache Rücksichtnahme auf die Natur und auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit wunderbarer Erzählungen. Bei ihm, dem strengen Supranaturalisten, sollte man am ersten vermuthen, daß er jedes Bedenken nach der angedeuteten Richtung hin sofort mit der Berufung auf die absolute Freiheit und Allmacht Gottes niederschlagen würde, zumal die Kirche Nordafrika's, in deren lebendiger Tradition er steht, einen gewissen semitischen Zug nicht verleugnen kann. Gleichwohl findet das Gegentheil statt. Nicht nur geht er leicht auf Gedankenreihen ein, welche eine mehr oder minder leichte Vorstellbarkeit mancher Vorgänge und Wunder in der Schrift vermitteln oder bezwecken, sondern er stellt auch überraschende Principien auf. De Gen. ad lit., lib. II, § 2 erwähnt er den Einwand, die oberhimmlischen Wasser könnten nicht eigentliches Wasser sein, denn dieses sei ja schwerer als die Luft und müsse demnach augenblicklich herabfallen. Diesem Bedenken dürfe man aber die göttliche Allmacht nicht sogleich entgegensetzen, der Alles möglich sei; vielmehr hat uns Gott gerade geboten, nach seinen Ordnungen zu forschen a). Und es streift fast an die Idee

---

a) Quemadmodum Deus instituerit naturas rerum, secundum scripturas ejus nos convenit quaerere, non quid in eis vel ex eis ad miraculum potentiae suae velit operari.

eines Naturgesetzes, wenn er gleich darauf von dem conditor rerum spricht, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit, — eine Anschauung, die keineswegs vereinzelt dasteht, sondern in mannichfachen Wendungen sich wiederholt a). Und ebensowenig billigt er es, wenn man einer Enantiophanie gegenüber sogleich auf die divina auctoritas zurückgreift. Er geht sogar auf das Princip ein und fragt, wie die natürlichen, der Welt eingebornen Potenzen entstanden seien, ob in einem natürlichen allmählichen Wachsthum oder in einem Augenblicke, wie etwa Adam gebildet wurde. Er muß sich natürlich für Beides entscheiden. Blieben wir nämlich nur bei der allmählichen Wirkung der Naturpotenzen stehen, so wäre es ja ein Widerspruch gegen sie, daß Wein aus Wasser entsteht, ja alle Wunder, welche gegen den gewöhnlichen Lauf der Natur geschehen, würden unmöglich werden. Und noch viel alberner würde es sein, jene zweite Wirkungsweise ausschließlich zu behaupten, da alsdann die allmähliche Entwicklung aller Dinge ebensoviele Wunder enthielte. Mithin sind jene caussales rationes schon von vornherein mit der Fähigkeit ausgestattet, sowohl in einer zeitlich auseinandergezogenen Succession der Momente als auch plötzlich ihre Wirksamkeit zu entfalten a). — Im Wunder

---

a) Z. B. Lib. III, c. 25: »Habent omnia, quamdiu sunt, mensuras, numeros, ordines.

b) Lib. VI, § 25: »Quaeri merito potest, caussales illae rationes, quas (Deus) mundo indidit, cum primum simul omnia creavit, quomodo sint institutae: utrum, ut quemadmodum videmus cuncta nascentia vel fruticum vel animalium in suis conformationibus atque incrementis pro sua diversitate generum diversa spatia peragerent temporum? An ut quemadmodum creditur factus Adam sine ullo progressu incrementorum virili aetate, continuo conformarentur? Sed cur non utrumque illas credimus habuisse, ut hoc ex eis futurum esset, quod factori placuisset? Si enim illo modo dixerimus, incipiet contra ipsas factum videri, non solum etiam illud de aqua vinum, sed et omnia miracula, quae contra naturae usitatum cursum fiunt. Si autem isto (hoc) modo, multo erit absurdius, ipsas quotidianas naturae formas et species contra illas primarias omnium nascentium caussales rationes suorum temporum peragere spatia. Restat ergo ut ad utrumque modum habiles creatae sint,

übt also zwar Gott seine Allmacht, ohne indeß die ursprüngliche Naturordnung in ihrem Wesen zu verletzen, da dieselbe für solche Erscheinungen schon prädisponirt ist. Das Wunder ist also keineswegs ein Widerspruch gegen die Naturgesetze, sondern nur eine seltene ausnahmsweise Wirkungsform derselben. Und darum definirt er sie auch als solche quae contra naturae usitatum cursum fiunt, und stellt sie mit »rara et mirabilia« synonym. Doch unterscheidet er hie und da bereits mirabile und miraculum, ohne indeß den Unterschied wissenschaftlich genau zu fixiren. Wie nahe hier die Erklärung aus beschleunigtem Naturprocesse lag, springt in die Augen. Eben dahin gehört auch seine Vorstellung von den keimartigen verborgenen Potenzen in den körperlichen Dingen, die nur bei besonders günstiger Gelegenheit sich entfalten a). Nur darf man diese gesammte Prädisposition der Naturordnung nicht in dem autonomen Sinne auffassen, wie es die moderne Naturanschauung zu thun liebt. Die Natur ist nur activ nach ursprünglichem oder später hinzutretendem Befehl Gottes, mehr gefügiges Werkzeug, das freilich beim Gebrauche nicht zerstört oder gänzlich umgewandelt wird, denn als caussa sufficiens. An die geringste Beschränkung der göttlichen Allmacht darf nie gedacht werden; wohl aber deutet uns die vorhandene Naturordnung die Art und Weise an, wie der göttliche Schöpfungs- und Regierungswille aus größter, aber auch bestimmter Freiheit wirken will. Und dadurch ist auch theologisch das Wunder auf eine höhere, weit geistigere Kategorie zurückgeführt, als die der Allmacht.

Gehen wir auf Einzelnes über, so finden wir sogleich die mannichfachsten Erörterungen über die oberhimmlischen Wasser und die „Veste" des Firmaments. Natürlich sind die meisten Erklärungsversuche, sobald wir sie nach unsern Kenntnissen messen, wahrhaft

sive ad istum, quo usitatissime temporalia transcurrunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, si Deo facere placuerit, quod tempori congruat.«

a) Quaest., lib. II, § 21: »Insunt enim corporeis rebus per omnia elementa mundi quaedam seminariae rationes, quibus cum data fuerit opportunitas temporalis atque caussalis, prorumpunt in species debitas suis modis et finibus.«

grotesk; das Bemerkenswerthe bleibt immer das angestrengte Suchen nach natürlichen Erklärungen. Dürftige Analogieen, die stark hinken, müssen oft aushelfen. So hängt die Veste über uns, wie ja auch die Decken der Höhlen pendula soliditate über Wassern sich ausbreiten. Darüber ist dann Feuer, weil dies stets die Neigung hat, nach Oben zu steigen; man kehre nur eine Fackel um, so sieht man es. Als ein Widerspruch mit Psalm 104, 2 (wonach Gott den Himmel wie ein Fell ausspannt) erscheint die Annahme, daß der Himmel eine Kugel sei. Das exegetische Mißverständniß, daß die Vögel aus dem Wasser geformt seien, verursacht viel Schwierigkeit, und die Erklärung muß aushelfen, daß Erde allen Elementen beigemischt sei und die Vögel ja auch theils auf dem Wasser, theils auf der Erde lebten. Man fragt, ob auch jene Insecten ursprünglich geschaffen seien, die nur von Cadavern leben, da ja zuerst noch keine todten Thiere da waren. Man fragt, warum die wilden Thiere, ohne Laster und ohne Tugend, sich gegenseitig verzehren, und beruft sich zur Antwort darauf, daß alle Dinge ihre Maße und Ordnungen haben. Bei der Frage, wie die Stöcke in Schlangen verwandelt worden seien, wendet er jenen Satz von den embryonischen Naturpotenzen an, die sich bei günstiger Gelegenheit schnell entwickeln, ohne freilich dadurch den Proceß leichter verständlich zu machen. — Im Ganzen freilich muß es uns Wunder nehmen, daß nicht trotz jener Grundanschauungen die eigentlichen Wunder während des Wüstenzuges (selbst nicht die ungealterten Kleider und Schuhe) in höherem Maße Objecte des Nachdenkens wurden. Allein das religiöse Princip war noch zu jugendfrisch und die Naturanschauung noch zu entfernt von einer sich selbst tragenden Einheitsidee, als daß wir diese Beschränkung nicht begreiflich finden sollten. Wie überaus leicht zugänglich Augustin selbst dem Wunderglauben war, ist aus andern Schriften hinlänglich bekannt.

4. Die eben erläuterte Anschauungsweise baut wenigstens einigermaßen die Brücke zu einer viel weiter gehenden Auffassung, die auf den ersten Blick ein fast modernes Gepräge zeigt und in ihrer Zeit fast völlig isolirt dazustehen scheint. Am Schlusse des dritten Bandes der Werke Augustin's (Benedictinerausgabe) finden sich einige unechte Schriften, die mehr oder minder deutlich einen fremden

Typus aufweisen. Darunter gewahren wir eine längere Reihe solcher Quaestiones, — ein deutliches Zeichen, daß diese Art der Forschung manchen Anklang gefunden hat. Wesentlich Neues und Interessantes bieten sie nicht, wenn wir nicht die Energie dahin rechnen, mit der ein ungenannter Verfasser die Ansicht zurückweist, daß die Hexe von Endor wirklich den Geist Samuel's heraufbeschworen habe; das Gebilde sei nur ein praestigium Satanae gewesen. Dagegen ragt unter diesen Beigaben eine Schrift hervor, die unverdient der Vergessenheit anheimgefallen zu sein scheint: De mirabilibus scripturae Sacrae libri tres, von einem irländischen Mönche Augustinus um's Jahr 655 verfaßt, der jedoch durchaus nicht mit dem afrikanischen Bischof identisch sein will a). Er ge-

a) Der Verfasser gibt sein Zeitalter selbst an lib. II, c. 4. In seiner Zeitrechnung folgt er nämlich der sog. victorianischen Periode von 532jährigen Cyklen: eine Rechnung, die zwar von Anianus erfunden, aber von Victorius ausgeführt und verbreitet wurde; sie verbindet den 19jährigen Mondcyklus mit dem 28jährigen Sonnencyklus. Den Tod Jesu setzt unser Verf. 92 Jahre vor dem Ablauf des zehnten Cyklus nach Erschaffung der Welt; als das Jahr, in welchem er schrieb, nennt er das dritte des zwölften Cyklus. Daraus berechnete schon Erasmus, daß er 660 p. Chr. aer. Dion. geschrieben haben müsse, und ihm folgen die Mauriner. Humphry Hody (de textibus bibl. origg. [Oxon. 1705], p. 654) nimmt das Jahr 657 an, indem er das Todesjahr Jesu als sein dreißigstes setzt. Allein Victorius setzte den Tod Jesu (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie, Bd. II, S. 279) in's Jahr 28 unserer Aera, nicht, wie gewöhnlich, in's Jahr 33; mithin schrieb unser Verf. 655 aer. Dion. Schon diese eigenthümliche genaue Zeitangabe schließt nach meiner Meinung jeden Verdacht einer Unterschiebung aus, während der Inhalt im Einzelnen denselben nirgends begünstigt, zumal die Schrift schon von Thomas von Aquino erwähnt und von Petrus Martyr Vermigli (zu 1 Mos. 9, 9 in s. Comm. in Genes. ed. Jos. Simler 1569) polemisch berücksichtigt wird. Auch springt der Zusammenhang mit der augustinischen Bildung des Abendlandes bei genauerer Erwägung ziemlich klar in's Auge, so gewiß die geistige Selbstständigkeit auf den nordeuropäischen Missionsstationen jener Zeit in Rechnung zu ziehen ist. — Daß er nämlich ein Anglus oder eigentlich ein Hibernus gewesen, schloß man schon früher richtig aus lib. I, c. 7. Mithin gehen wir schwerlich fehl, wenn wir in der Schrift eine Frucht jener bedeutenden Geistesbildung sehen, die für die irländischen Klöster des siebenten Jahrhunderts ja sicher bezeugt ist. Auch scheint er

braucht in hohem Maße die eigenthümliche Freiheit, welche die allegorische Exegese dem Schriftforscher einräumt. Während er aber der figuralis expositio sichtlich die höchste Stelle einräumt, fühlen wir ihm doch ab, daß seine entschiedene Neigung auf den intellectus rerum gestarum geht, auf ein wirkliches Verständniß des unfigürlichen Sinnes. Seine Bescheidenheit, sein häufiges Eingeständniß, nicht viel zu wissen, seine Berufung auf den geringen Umfang seines ingenioli, seine Angabe, nur die Ansichten der magistri protokolliren zu wollen a), — alles dies weist recht schlagend auf die Zeit und Geistessphäre eines Beda hin, bei welchem sich bekanntlich dergleichen fast auf jeder Seite findet. Allein diese schlichte Hülle birgt einen so selbstständigen Geist und klaren Kopf, ein so eindringendes und bisweilen selbst schneidiges Denken, daß alle jene Antworten von Theodoret und Augustin vor der scharfen Logik wie Spreu zerstieben müßten. Am merkwürdigsten ist, daß er seine empirischen Beobachtungen des Naturlaufs nicht nur überall verwerthet, sondern sich auch als naturae inquisitor, investigator an sehr vielen Stellen ungescheut bekennt. Und in der That begegnen wir hier dem Principe der eigentlichen Naturforschung darin, daß er für die Natur ein bestimmtes Maß von Selbst-

---

nicht vom Süden her eingewandert zu sein. Die Erscheinungen von Ebbe und Fluth, die eines dichten undurchsichtigen Nebels u. a. sind ihm ganz geläufig, und er hat dieselben sogar fast studirt. Dafür spricht auch die naive Sicherheit, mit welcher er beim Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer (außer einer bedeutenden Tiefebbe) ein Gefrieren des Meeres annimmt; deshalb standen die Wogen wie „Mauern." — Sucht man nach besondern Bildungseinflüssen, die auf den Autor gewirkt haben, so vermag ich mich der Vermuthung kaum zu entschlagen, daß der Verf. mit Manichäern oder doch mit solchen Katholiken, auf welche der im Abendlande stark verbreitete Manichäismus einen bedeutenden Einfluß geübt hatte, in Berührung gekommen sei. Wenngleich der Text des Buches vielfach corrumpirt ist, so könnte vielleicht die Stelle lib. II, c. 4 dahin führen, in welcher es heißt: extremo anno (nämlich des elften Cyklus) Hiberniensium moriente Manichaeo inter caeteros sapientes. Die Stelle ist zu dunkel, um mehr als eine Vermuthung tragen zu können.

a) Lib. I, c. 7: »quid docti et ingeniosi magistri sentiunt, sine ulla nostrae auctoritatis praesumtione proferamus«.

ständigkeit unerschütterlich festhält, so oft ihn dies Festhalten auch zu Deutungen von ingeniöser Bizarrerie treibt. Seine Grundanschauung ist nämlich folgende. Die creatio ist von der gubernatio streng zu scheiden. Die letztere ändert in dem eigentlichen Wesen (natura) eines Dinges nichts; jede Aenderung ist nur quantitativ, niemals qualitativ. Diese Schranke liegt durchaus nicht in der göttlichen Macht, wohl aber im göttlichen Willen, da er die einmal so und nicht anders geschaffene Natur nicht durch eingreifende Wesensveränderungen umkehren will. Indem er an den biblischen Berichten über die Wunder streng festhält, ist das Ziel seines Beweises stets dieses: es sei nichts contra naturam geschehen. Selbstverständlich bleibt dabei fast immer ein Rest übrig, der eine natürliche Erklärung fordert. Und hier tritt das folgenreiche Beweismittel der Analogie auf. Was Menschen vermögen, vermag natürlich auch Gott, und zwar in weit größeren Dimensionen sowohl der Zeit als des Maßes. Ebensowenig verschmäht er, auf die Hülfe der Engel zu recurriren. Die Fülle der Beispiele ist so groß, daß wir uns auf besonders significante, welche diese Grundsätze erst in ihr wahres Licht rücken, beschränken müssen.

Auch hier bietet gleich die Sintfluth reichlichen Anlaß zu Fragen. Wo blieben z. B. die Thiere, welche weder ausschließlich im Wasser noch auf dem Lande leben, wie Robben und Seevögel? Die Aufnahme wie die Ausschließung aus der Arche mußte sie tödten. Hat Gott ihr Wesen so temperirt, daß sie entweder ganz im Trocknen oder ganz im Nassen leben konnten? Allein Gott wollte Menschen und Thiere ja nicht durch eine pure Machtäußerung, sondern durch das natürliche Medium der Arche retten. Vielleicht lebten sie während der Fluth auf dem Dach der Arche, fügt er halb zweifelnd und an der Lösung verzweifelnd hinzu. — Wie das Hervorbrechen der Wasser zu erklären sei, scientiae nostrae parvitate prohibemur. Quellen konnten es nicht sein, da ja das Wasser zu ihnen nicht zurückkehrt. Ganz schriftgemäß nimmt er an, vor der Fluth habe es keinen Regenbogen, also auch keinen Regen gegeben: wie noch heute in Aegypten, wurde die Erde durch reichlichen Thau fruchtbar erhalten. Wo blieb aber die ungeheure Wassermasse?

Sie konnte nicht durch Verdunstung schwinden, da ja daraus Wolken entstünden, die das Wasser zurückbringen. Oder wurde es durch Stürme fortgeführt? Aber wohin, wenn Alles mit Wasser überdeckt wär? Manche meinen, die Erde sog das Wasser ein und die Meere wurden größer. Besser: nescimus, ebensowenig wie die eigentlichen Ursachen von Ebbe und Fluth, so genau dieselben auch mit den Mondphasen übereinstimmen. Das Diluvium bleibt ein Wunder, doch nicht contra naturam; denn Gott brachte nichts hervor, das nicht anfänglich geschaffen war, sondern mehrte nur die Fülle des Wassers. — Auch in der Sprachverwirrung ereignete sich nichts contra naturam. Der Lateiner, unter Barbaren erzogen, redet barbarisch: die Verschiedenheit der Sprachen beruht also auf Erziehung und Gewohnheit, nicht auf dem Wesen der Menschen. — Selbst die Verwandlung von Lot's Weib in eine Salzsäule stößt dies Gesetz a) nicht um. Im menschlichen Körper findet sich Salz, z. B. in den Thränen, im Speichel. Diese Salzmenge mehrte Gott außerordentlich und ergoß sie in den ganzen Körper des Weibes. — Daß die Sarah in höherem Alter gebiert, ist nur contra consuetudinem aber nicht contra naturam. — Beim brennenden Busche beruft er sich auf die Angabe des Hieronymus, daß es einen Strauch gebe, der durch das Brennen nicht zerstört, sondern gereinigt werde. — Die Verwandlung des Stabes in eine Schlange verursacht aber „den Naturforschern" viel Mühe. Er verwirft den Ausweg: beide seien ja aus Erde gebildet, und darum könne Gott Eins in's Andere verwandeln. Denn alsdann würde ja nichts in den Schranken seines Wesens beharren, und das hieße die göttliche gubernatio völlig mißverstehen b). Andere meinen,

a) Lib. I, c. 11: »Nihil Deus ex alia natura in aliud congessit, sed unamquamque in semetipsa gubernat, quam in prima conditione constituebat.«

b) Lib. I, c. 17: »Tum possit nihil ex his firmiter intra naturae suae terminos permanere — ac per hoc Deum in his non gubernatorem, sed mutatorem naturarum dicemus, quod absit, ne illum post primam omnium naturarum conditionem aliquid novum, quod non propria natura retineat, facere credamus, nihil enim sub sole novum.« (Koh. 1, 10.)

die Verwandlung sei nur imaginär gewesen, da sie ja auch nur zum „Zeichen“ dienen sollte. Kann aber eine imaginäre Schlange andere verschlingen? Dann wären auch die verschlungenen Schlangen imaginär, Gebilde der Phantasie. Einen andern Ausweg gibt der Verf. nicht an, obgleich er sich dabei schwerlich beruhigt hat. Man sieht, wie nahe dieser Gedankengang an das Gebiet des Mythus heranrückt. — Weit leichter begreift sich die Wandlung des Wassers im Blut. Das geht im Menschen auch vor, wie es sich im Weinstock in Wein, im Oelbaum in Oel wandelt. Was also sonst in einer längeren Zeitdauer sich vollzieht, geschah dort auf göttlichen Befehl in Einem Augenblick — aber doch naturaliter. — „Daß die andern Plagen ‚terminos naturae‘ nicht überschritten haben, zeigt ihre einfache Erzählung.“ Noch immer entstehen aus dem Wasser Frösche, aus dem Staube durch die Sonnenhitze Mücken, damals nur in großer Fülle. Auch der Staub, der in die Höhe wirbelt und die Luft verfinstert, erzeugt noch täglich allerlei Geschwüre. Und Hagel ist häufig (congelantibus nubibus) mit Finsterniß verbunden. Obgleich alles dies in der Natur der Dinge lag, traf es doch die Aegypter, um ihre Treulosigkeit zu bändigen, sowohl plötzlich als auch in höherem Maße a).

Beim Durchgange durch’s rothe Meer unterscheidet er das Zurücktreten des Meeres und das Festwerden der Wellen. Daß das Meer von den Küsten weit zurücktritt, sehen wir auf natürlichem Wege sich stets ereignen, und ebenso, daß Gewässer zufrieren b). Dort geschah es Dei jussu durch einen ventus glacialis und in plötzlicher Weise, also freilich auf eine sehr unähnliche Weise, aber doch nicht gegen die Natur des Wassers und nicht ohne Analogieen. — Wie die literalis expositio jener Zeit leicht eine buchstäbelnde werden konnte, zeigt sich lib. I, c. 21. Er nimmt es selbstverständlich hin, daß die Thatsache, daß alle Israeliten, groß und klein, dasselbe Lied Mosis (2 Mos. 15) sangen, ein Wunder gewesen.

---

a) Et subito et plùs solito — also fast so wie Hengstenberg, Bücher Mosis und Aegypten.

b) — qui congelantibus undis stagnorum (also nicht maris) dorsa glacie superstrata saepissime consideramus.

Auch hier wird der Proceß wesentlich als ein beschleunigter gedacht. Denn durch tüchtiges Lernen hätten die Kinder Israel es leicht dahin bringen können naturaliter, — hier geschah es durch den heiligen Geist in Einem Augenblicke a). Also auch den Cultur-proceß, nicht blos den Naturproceß kann göttliche Machtwirkung unter Umständen ersetzen, jedoch im Grunde nur durch Steigerung der Naturpotenzen. — Große Schwierigkeit verursacht auch 2 Mos. 15, 24. Der »naturae investigator« kann nicht zugeben, daß das Wasser durch Berührung mit dem Holze auf natürliche Weise versüßt worden sei. Mischt man nämlich Honig mit bitterem Wasser, so wird der Honig bitter und das Wasser nicht süß; mithin ist die Kraft des Holzes hiebei irrelevant, ebensowenig wie der Stab Mosis die natürliche Fähigkeit besaß, das Meer zu theilen. Der Verf. zieht sich darauf zurück, daß hier futurorum mysteria angedeutet seien. — Mit dem Manna wird er leichter fertig. Nach Ps. 77, 24 ist es Engelsbrod, nicht als ob Engel es äßen, sondern weil sie es darreichen. Daß es in Körnern aus den Wolken fällt und dann zerschmilzt, hat die Analogie des Hagels für sich. Sehr schwierig zu begreifen wäre es, wenn das Manna aus Elementen des Himmels gebildet wäre, sofern diese den Menschen unmöglich nähren können. Allein die Wolken gehören zu den niederen Luftschichten, welche sämmtlich noch Erdtheilchen enthalten. Wurde es in diesen niedern Regionen gebildet (durch Engel), so gehört es seinem Wesen nach der Erde an und kann irdische Menschen nähren. Wasser fließt aus dem Felsen: hier scheint Hartes in Flüssiges umgewandelt zu sein. Das schmelzende Eis bietet hier aber eine Analogie. Ja, es bilden Reptilien aus dem Wasser ihre Schalen, welche oft noch härter sind als Stein. Salz existirt in der zwiefachen Form des Steines und der Flüssigkeit und kann aus der einen in die andere Form leicht übergehen. Metalle von jeder Härte schmelzen durch Hitze, und aus ihnen entstehen Felsen. Und hier

a) »Quod per verbum et studium facere potuerant, consonum omnes carmen decantare in uno momento Dominus illis donavit.« — Oder lib. I, c. 22: »Quod per humanum seu etiam rerum effectum longo cultu efficitur, hoc Dei voluntate, cum necesse habet, ipsa natura operatur.«

eilt die Natur nur auf Gottes Befehl auf ihren Ursprung zurück, indem Gott aus dem harten Felsen flüssiges Naß hervorquellen läßt. — Das lange Fasten durch 40 Tage ertrug Mose, nullo fatigatus inediae labore, divini sermonis consortio fultus. — Wie konnte die Erde ihren Mund öffnen und die Rotte Korah verschlingen? Sie besitzt ein Leben ohne Empfindung; das gesteht man allgemein zu, da das Wachsen der Bäume und Sträucher dies bezeugt. Die Ströme vertreten die Stelle der Blutgefäße. Hat sie aber Leben, ist sie ein Organismus, so kann sie auch auf Gottes Befehl den Mund öffnen und die Zelte verschlingen. — Hätte die Eselin Bileam's aus ihrem Geiste heraus geredet, so läge freilich eine große Naturänderung vor. Aber das ist nicht gesagt. Gott gestaltete den Lufthauch im Munde des Thieres so, daß Worte gehört wurden a). Was und ob sie rede, wußte die Eselin natürlich nicht. Aehnlich vernehmen wir im Sturm Stimmen, die zu reden scheinen.

Beim Durchgang Josua's durch den Jordan erinnert der Verf. an Cyrus, der auch den Euphrat seicht machte, daß er leicht zu durchschreiten war. Was menschliche Kunst auszuführen vermag, kann Gott viel leichter thun. Das Wasser des Jordan wird aufgestaut — die Menschen thäten es durch vorgeschobene Wälle, die Engel thun es durch (unsichtbare) Luft oder Wolken, cum sit naturale a ë r i s opus et proprium officium a q u a s r e t i n e r e in nubibus. — Daß Kleider und Schuhe auf dem Wüstenzuge nicht alterten, deutet ebensowenig auf eine Naturänderung hin, sondern auf Conservirung der alten Natur. — Daß die Mauern Jericho's einfallen, ist an sich nichts Wunderbares, da Mauern durch das Alter und durch menschliche Kraft und Kunst Zerstörung erleiden: hier geschah es freilich plötzlich, doch nicht von selbst, sondern durch das Werk unsichtbarer Engel, also mit durchaus zureichendem Grunde. — Der Stillstand von Sonne und Mond erregt ihm sehr wenig Bedenken. Es war nur eine kleine Variation in der Leitung der Gestirne. Etwas N e u e s ward dadurch nicht

a) »Dominus sicut ad loquendum os aperuit ita etiam linguam et palatum in verba gubernavit«, lib. I, c. 34.

begründet. Denn die Hauptsache war, daß Mond und Sonne gleichzeitig stillstanden, mithin in ihrer gegenseitigen Stellung durchaus nicht geändert wurden. Auch wuchs der Mond nicht in dieser Zeit. Für die heilige Chronologie ist also jene Zeit des Stillstandes gar nicht vorhanden, und somit wird sie nicht dadurch verschoben. Diese Deutung hängt genau mit seiner Rechnung nach der 532jährigen victorianischen Periode zusammen. — Daß die Kraft Simson's lediglich in seinem langen Haare gelegen, verstößt beim Verf. gegen den Satz des zureichenden Grundes, nach welchem er nebenbei, obgleich völlig unbewußt, urtheilt. Vielmehr lag die eigentliche Ursache in der Beobachtung des göttlichen Gebotes, während es aufrichtige Reue war, die sein Wiedererstarken in der Gefangenschaft möglich machte. — Die Erscheinung Saul's in Endor war nicht Samuel selbst, sondern ein vom Teufel erzeugtes Phantom. Warum wird dies aber Samuel genannt? Als Antwort gilt die Regel: in multis SS. locis imaginatis rebus verarum rerum nomina adscribuntur, so z. B. auch in den Visionen der Propheten. Einen gleich bedeutungsvollen Kanon stellt er lib. II, c. 15 auf: es sei Sitte der Schrift, die Provinz, von der eben die Rede sei, omnis terra zu nennen, so bei der Drohung der Dürre durch Elias. Dadurch, daß der Rabe dem Propheten Fleisch brachte, machte er sein ursprüngliches Vergehen in der Arche wieder gut, wo er negligens et fallax gewesen sei. — Bei den Wundern des Elisa zieht er sich indeß gern auf den „Befehl des Gebieters" zurück. Das schwimmende Eisen (2 Kön. 6, 5) erklärt er indeß so: Alles, was in's Wasser kommt, wird von demselben gehoben, es verliert einen Theil seines natürlichen Gewichtes. Diesen Theil kann Gott zum Ganzen machen, ohne die Natur selbst zu schädigen. — Von der Wichtigkeit des Sonnenlaufs hat er keine Ahnung. So sagt er von dem Uhrwunder des Hiskias: Deo imperante Sol stat, currit, recurrit. — Fein und bizarr motivirt er die Erhaltung der drei Freunde Daniel's im Feuerofen. Das Feuer bedarf, um fortzubrennen, der Luft und einer gewissen Feuchtigkeit. Gott theilte nun die Eigenschaften des Feuers so, daß seinen Dienern nur die letztgenannten, den Feinden aber die eigentliche Brennhitze zukam. Daniel selbst blieb in der Löwengrube

ungefährdet, weil Engel den Bestien den Mund verschlossen. — In ähnlicher Weise behandelt das dritte Buch die Wunder des Neuen Testaments: selbst für die jungfräuliche Geburt Christi finden sich Analogieen.

Unterschied wie Einheit zwischen der Ansicht unseres Autors und der augustinischen Lehre werden jetzt klar sein. Nach Augustin hat die unbeschränkte Freiheit des göttlichen Waltens ihren Kanon an dem Satze: nihil contra naturam a). Die „Natur" jedes geschaffenen Dinges ist nämlich seine durch Gottes Willen geschaffene Wesenheit. Dennoch ist die letztere an sich mehr fließend gedacht, und der Satz gewinnt dadurch leicht den Charakter eines Cirkels, zumal wenn die (stoische) Lehre von jenen seminariae rationes hinzutritt, der wir oben begegneten. Bekanntlich waren einzelne Gegengründe Augustin's gegen Wunder mehr nur gegen die donatistischen Mirakel gerichtet und wurden im katholischen Interesse von ihm später retractirt b). Und war schon die Lehre selbst etwas schillernd, so bot jener Kanon in der praktischen Anwendung noch weniger Halt. — Anders der Irländer. Geht er gleich auch von dem Satze nihil contra naturam aus, so fügt er doch gleich die strenge Scheidung zwischen creatio und gubernatio hinzu. Und hiedurch wird auch der Begriff natura rei ein viel strengerer. Nicht ist derselbe a priori dogmatisch bestimmt, sondern die Wirklichkeit selbst bietet ihn dar. Hat einmal die Schöpfung jedem Dinge eine individuelle Wesenheit ertheilt, so steht diese unverrücklich fest, mindestens qualitativ. Eigenthümlich ist nun, daß er die F o l g e der Dinge, ihren Nexus und ihre Entwicklung, kurz das W e r d e n in der Natur, n i c h t in den Bereich des schöpferisch Feststehenden hineinzieht. Darin liegt eben das Naive seiner An-

---

a) Besonders klar leuchtet dieser Satz aus der am häufigsten citirten Stelle Civ. D. 21, 8: »Omnia portenta contra naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo enim est contra naturam, quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique creatoris conditae rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra eam quae n o t a est naturam.«

b) Vgl. B a u m g a r t e n - C r u s i u s, Dogmengeschichte, Bd. II, S. 43, a.

schauung, darin der Hauptunterschied von der modernen Naturvorstellung.

5. Im Mittelalter dürfen wir wenig Stoff für unser Thema erwarten. Die Exegese mied diese Schwierigkeiten um so lieber und um so leichter, als die allegorische Erklärung höher geschätzt wurde. Und wo man sich um den Literalsinn genauer mühte, da fehlte meist jenes halbdogmatische Interesse, welches zu Fragen führt. Deshalb reiht sich das Wenige, das in unsern Gegenstand hineingehört, eher an die Frage nach dem Wunder an, während zugleich der Zeitgeist sehr wenig geneigt war, irgend welche Wunder überhaupt in Frage zu stellen. Wo daher über die Art der göttlichen Wirksamkeit geredet wird, schließt man sich gern an Augustin an, meist ohne seine Sätze auszuführen. So bei Isidor von Hispalis und bei Beda dem Ehrwürdigen, welche de natura rerum schrieben. Indem sie den Gedanken von den Samen aller Dinge aufnehmen, sind sie sich bewußt, auch an die Schrift sich anzulehnen, da ja nach der mosaischen Geogonie die Erde selbst (auf Gottes Befehl) sowohl Pflanzen als auch Thiere hervorgehen läßt. Mehr gibt auch nicht Hrabanus Maurus in seiner Schrift de universo. Fredegisus grübelt über das Nichts, aus dem Alles hervorgegangen ist und das ihm mit dem reinen Sinn, mit der Materie, ja mit der göttlichen Natur zusammenzufließen droht [a]). Bei Paschasius Radbertus gewahren wir deutlich, wie jener Kanon nihil contra naturam nicht vor Wundersucht und Aberglauben schützt und wie er gegen die allmächtige Willkür Gottes keinen Schutz bietet und kein Regulativ wird. Denn nach ihm hangen alle Naturgesetze in jedem Momente von Gott ab; mithin gibt es Nichts, was gegen die Natur sein kann, sofern es nur von ihrer höchsten Ursache, von Gott selbst, herrührt. Da hat das geschaffene Sein als solches keine irgendwie verbürgte Continuität, und es ist nur die Consequenz dieser Anschauung, welche arabische Philosophen voll echt semitischen Geistes ziehen, indem sie in jedem Momente eine Neuschaffung aller Dinge statuiren. Die ursprüngliche Absicht jenes augustinischen Satzes ist damit jedenfalls aufgegeben. — Ganz andere Gedanken-

a) S. Ritter, Gesch. der Philosophie, Bd. VII, S. 191 ff.

zusammenhänge führen fast auf das gleiche Ergebniß bei Johannes Scotus Erigena. Es ist nur der Schein der Uebereinstimmung mit Augustin, wenn auch nach ihm die Natur die Samen aller Dinge erhielt a). Denn die Natur selbst faßt er nur unter dem doppelten Gesichtspunkte der wirkenden Potenz und der accidentellen Erscheinung. Jene ist aber durchweg Eine, nämlich Gott selbst, und diese Erscheinungen enthalten nicht mehr Wirklichkeit in sich, als ihnen jene causale Potenz verleiht. An und für sich, abgesehen von ihrer höchsten Ursache, sind sie Nichts, aber mit ihr zusammengeschaut sind sie „Theophanieen". Damit zerfließt jede Spur von Selbstständigkeit der Natur; Alles kann geschehen, da die höchste Ursache ja eine unbeschränkt allmächtige ist. Ist nicht dieser absoluten Ursache auch die Idee einer schlechthinigen Gesetzlichkeit immanent (was nicht der Fall), so besteht für die Möglichkeit alles Geschehens keine Schranke noch Grenze.

Selbst bei Abälard finden wir wenig Eigenthümliches. Der scharfe dialektische Geist des Lehrers zeigt sich indeß in den »problemata«, welche Heloise ihm vorlegt, und welche er dann theils harmonisirend, theils allegorisirend löst b). Sowohl hier wie in seiner expositio in hexaemeron c) begegnen wir sehr starken Anlehnungen an Augustin's Werk de Genesi ad literam und an die Quästionen (welche übrigens auch von Hugo von St. Victor dringend empfohlen werden), zumal da, wo er auf die Naturgesetze zu reden kommt, die jedoch nur den usitatum naturae cursum umfassen. — Die späteren großen Scholastiker beschäftigen sich überwiegend mit dem Verhältnisse der Materie zur Form und Gottes zu beiden und streifen nur vorübergehend die Wunderfrage. Jedoch faßt Albert der Große die augustinische Idee in einer Weise, welche ihn dem irländischen Pseudo-Augustin nahe bringt. Die Materie ist überall durchdrungen von der Form; diese bildet den ewigen Gedanken, den Gott in alle Dinge gelegt hat, schon im Anbeginn. Diese Fassung wird dadurch teleologisch, daß die Formen

---

a) De naturae divis. I, 8.
b) Cousin, Oeuvres inédits d'Abélard (Paris 1849, 4°), p. 271 sqq.
c) Ibid. u. Martène et Durand, Thesaurus anecd., T. V, p. 1364 sqq.

die eigentlichen göttlich gesetzten Zwecke abgeben. Dadurch gewinnt der Satz nihil contra naturam eine größere Solidität, da Gott gegen den concreten Inhalt seines Weltgedankens handeln würde, obgleich Albert an jene Vorstellung von den Keimen anknüpft, die in allen Dingen liegen. Ein Wunder existirt also nicht in absoluter Beziehung, sondern das, was uns in Erstaunen setzt, geschieht nur gegen den bekannten und gewöhnlichen Naturlauf (contra consuetum naturae cursum): an und für sich ist aber die mirakulose Erscheinung ursprünglich in der ewigen Machtordnung Gottes oder in seinem gleich ewigen Worte enthalten. Gegen diese Disposition handelt er niemals[a]). Das Wunder originirt also im göttlichen Weltplan, für den es freilich selbst kein Maß gibt als den göttlichen Willen. (Wie nahe sich diese Erklärung mit neueren Wundertheorieen berührt, sieht man leicht ein.) Und deshalb bietet die Theorie keine Grenze für das factische Auftreten von Wundern. Unschwer knüpfte sich hieran die Behauptung, daß auch der Mensch Wunder wirken könne, sobald er jene noch verborgenen Keime entdeckt und dieselben zur Erscheinung bringt, wie dies später von Pomponatius ausführlicher entwickelt wurde[b]). — Eingehender betrachtet die Frage Thomas von Aquino. Sein Wunder-

---

a) Vgl. Ritter a. a. O., Bd. VIII, S. 215. 216: »Et sic, quod consueto cursu naturae fit, materiae naturali est insitum, quod autem miraculose fit, in omni potentia Dei et dispositione est absconditum; dispositum enim est ab aeterno in verbo sibi coaeterno, quid, ex quo et quando talium aliquid faceret, contra quam dispositionem nihil unquam fecit aut faciet.«

b) Vgl. Baumgarten-Crusius a. a. O. Dahin gehört jene kleine Schrift: de mirabilibus mundi, ein rechtes Kind ihrer Zeit, gleichviel ob sie von Albert herrührt oder nicht. Den Hauptinhalt bildet eine Menge mehr oder minder magischer Recepte; interessant ist aber die Einleitung. Zu dieser Magie gehöre nämlich vor Allem eine leidenschaftliche Energie des Willens, auf Jemand einzuwirken, die sehr nahe mit einer eigenthümlichen Anlage zusammenhänge. Und diese sei von den himmlischen Conjuncturen abhängig, deren Mitwirkung (als virtus coelestis) das Gelingen jener magischen Proceduren wesentlich bedingt. Dazu komme eine genaue Kenntniß der Wahlverwandtschaft der Körper nach der Theilung in warme, kalte, feuchte und trockne. — Baumg.-Cr. hat nicht Unrecht, daß durch solche Erklärung der »mirabilia« der in der Kirche übliche Wunderbegriff erweicht

begriff steht zu dem augustinischen in einem schillernden Verhältnisse: Dem wissenschaftlichen Triebe nach einem festen Gesetze göttlichen Waltens begegnet der religiöse, der Freiheit Gottes den größten Spielraum zu geben, wohl zum Theil gekräftigt durch die Beschäftigung mit den Systemen der Araber. Die Frage handelt er ab bei der göttlichen Weltregierung a). Die Wirkungen derselben sind theils erhaltende, theils verändernde. Die Erhaltung der Welt deckt sich ihm fast mit der steten Neuschöpfung, ähnlich wie bei den Motakhallim; sie ist nur die Fortsetzung der Handlung, durch welche Gott ihr das Sein gibt. Gott vernichtet etwas durch keinen neuen Act, sondern nur, indem er jenes Handeln einstellt. Das eigentliche Wunder bezieht sich mehr auf die Aenderung der Naturordnung, die den Dingen eingepflanzt ist. Hier faßt er nun viel schärfer die göttliche Causalität in's Auge, während der Begriff jenes ordo naturae ganz verschwimmt. Der augustinische Kanon kommt zu seinem Rechte nur insofern, als Alles von Gott als der ersten Ursache abhängt; hierin kann Gott nichts praeter rerum ordinem thun, das würde gegen sein eigenes Vorherwissen verstoßen. Insofern aber die Naturordnung von Mittelursachen abhängt, so kann er etwas thun außerhalb derselben; denn weder ist er selbst ihr unterworfen, noch auch sie ihm per necessitatem naturae sed per arbitrium voluntatis. Ein Wunder wäre also, was praeter ordinem naturalem oder totius naturae creatae

---

werden mußte. Denn die Scheidung des mirabile und miraculum lag ausschließlich in einer theologischen Abstraction, die für die Praxis sich als völlig unfähig erwies. Und die Zurückführung auf Gott (als der prima caussa) stellt überhaupt ein Factum unter den religiösen Gesichtspunkt, während praktisch der bekannte Naturlauf der Maßstab für das Wunder bleibt. Die Erzeugnisse der Magie beruhen nun auf Mittelursachen, welche den allermeisten Menschen unbekannt sind, und gewinnen sogar durch die Mitwirkung jener virtus coelestis einen supranaturalen Anstrich. Immerhin ist diese Anschauung der Magie ein starker Protest gegen die völlige Unselbstständigkeit der Materie, wie sie die Schule lehrte.

a) Summa theol., P. I, qu. 103—117. Ueber den Gottesbegriff des Thomas vgl. Ritschl in den Jahrbb. f. deutsche Theol., Bd. X, S. 294 ff.; über seinen Wunderbegriff Brischar in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1845, 3. Sonst bei Cramer in d. Fortsetzung v. Bossuet, Bd. VII, S. 503—521; Schröckh, Kirchengesch., Th. 34, S. 352.

geschieht: allein darunter fällt auch, wie er selbst sagt, die Schöpfung und die Rechtfertigung des Gottlosen, — Werke, die doch nicht eigentlich Wunder sind. Seine Definition: miraculum dicitur quod habet caussam simpliciter et omnibus occultam: haec autem est Deus — genügt somit seinen eigenen Anforderungen nicht. Ueberdies ist ja die Ursache des Wunders eben Gott, also keineswegs „Allen verborgen"; diese Unbekanntschaft kann sich daher nur auf die Mittelursachen beziehen. Und daß er es hier gar nicht mit einem Begriffe, sondern nur mit einer conventionellen Vorstellung vom Wunder zu thun habe, zeigt deutlich der Zusatz: unde ea, quae fiunt a Deo praeter caussas nobis notas, dicuntur miracula. Wie der ganze Weltzweck bei ihm sehr abstract ausfällt und eigentlich gar nicht zu einer eigenthümlichen Subsistenz gelangt, so auch nicht die Naturordnung, sofern sie in letzter Instanz von dem arbitrium voluntatis Dei jeden Augenblick beliebig und schrankenlos modificirt werden kann. Uebrigens hat Thomas jene subjective Seite seiner Erklärung sehr wohl eingesehen, wonach das Maß unserer subjectiven Bekanntschaft mit den Mittelursachen das Vorhandensein eines Wunders constatiren würde, und deshalb unterscheidet er auch zwischen mirum und miraculum. Allein der objective Begriff, daß Gott als prima caussa immediate handle, verschwimmt vollständig in dem der allgemeinen Welterhaltung und Weltleitung, sofern ja diese eine continuatio actionis qua (Deus) dat Esse — ist; die objective Besonderheit des Wunderfactums muß dabei zerrinnen. — Noch weniger dürfen wir diesen Gedanken beim Schotten Duns suchen. Auf jenes arbitrium Gottes, welches bei Thomas die zweite Stelle einnahm, läßt er das Hauptgewicht fallen, mit der Tendenz, die ethische Seite im Gottesbegriff hervorzuheben. Nach ihm hat das göttliche Walten auch am scheinbar schlechthin Entgegengesetzten keine Schranken, sondern nur an dem logischen Widerspruche. Von irgend einem Bedingtsein des göttlichen Wirkens durch die Creatur, die doch nur Materie ist, kann nicht entfernt die Rede sein, da er der absoluten Freiheit selbst den strengeren Zweckbegriff opfert a).

---

a) Näheres bei Ritschl a. a. O., Bd. X, S. 309.

Anders Roger Bacon. Der metaphysischen Auflösung der Materie tritt er entgegen, mehr dem Averroes folgend als dem Aristoteles. Die Formen aller Dinge sind wesentlich schon in der Materie selbst gegeben und werden ihr nicht äußerlich aufgedrückt. Die Materie ist zu den verschiedenen Formen beanlagt, und die Ursachen bringen diese Anlage zur Reife. Es liegt in ihr die Kraft sich selbst zu verwandeln. Und darum liegt die Verschiedenheit der Dinge nicht in den Formen, sondern in der Materie. So sehr diese Geschöpf Gottes ist, so sind doch in ihr die Keime zu der Mannichfaltigkeit der Weltgestalten prädisponirt. Hiedurch gewinnt die Welt ein viel selbstständigeres Dasein und eine eigenthümliche Kraft. Diese Anschauung führte ihn bekanntlich zu genauerer Erforschung der Natur. Aber gerade der Einblick in die so vielfach dunkeln Zusammenhänge der Natur, die man irgendwie verstehen wollte, trotz aller Beschränktheit der Kenntnisse, führte zu der Anerkennung, daß es sehr viel wunderbare Dinge gäbe, deren letzte Ursachen lediglich in Gott lägen. Zu einer wirklichen Prüfung der Thatsachen konnte dies nicht führen, oder doch erst, als die vulgäre kirchliche Meinung und Ueberlieferung Gegenstand der Kritik geworden war. Als daher Wilhelm Durand von St. Pourçain die sinnliche Anschauung gegenüber der Erkenntniß nach allgemeinen Begriffen stark hervorhebt, ändert sich sofort die überspannte Auffassung der göttlichen Allmacht, wie sie der Nominalismus bisher vorzugsweise gepflegt hatte. Nach Durand liegt es nicht im Begriffe der Allmacht Gottes, auch das Unmögliche zu wirken. Und wenn er hinzufügt, es sei Gott nicht möglich, Alles in Alles zu verwandeln, nähert er sich dem Principe jenes irländischen Mönchs. Er geht aber lange nicht so weit, sofern er doch die Verwandlung in einem großen Umfange zuläßt, da ja das Verwandelte immer noch das bleibt, was es zuvor war, wenn nicht in der Wirklichkeit, so doch in der Möglichkeit. Deshalb können alle Dinge ineinander verwandelt werden, welche dieselbe Materie haben a). Wieweit er nun das letztere Princip ausdehnt, liegt ganz in seiner Macht, da ja die Materie sehr mannichfaltig gefaßt werden konnte, d. h. in

a) Ritter a. a. O., Bd. VIII, S. 573.

einem verschiedenen Grade von Vielheit. Daher verändert auch diese Theorie die factische Anwendung der Wunderidee ebensowenig, wie seine Unterscheidung von geordneter und willkürlicher Macht Gottes. — Noch weniger wird die Frage durch die Grundanschauung des Raimund von Sabunde gefördert, daß das Buch der Natur zuerst gelesen werde, wenn man Gott erkennen wolle, und dann das Buch der Offenbarung. Denn nicht nur erscheint diese durchaus als die Deuterin jenes Naturbuches, sondern Raimund will auch jedes Ergebniß dem Urtheile der Kirche unterwerfen. Trotz aller Hochstellung des Naturbuches wetteifert er an Bibliolatrie mit den Vorstellungen der Araber vom Koran und deren der spätern Orthodoxen. Die Vielheit ist (mit Thomas) lediglich im Geiste Gottes vorgebildet; die Schöpfung ist nicht abgeschlossen; unaufhörlich schafft er die Welt. Hienach gibt es keine Erscheinung, die sich nicht von diesen Principien aus verstehen ließe.

So lange die Naturanschauung überhaupt von der Theologie und Kirche ihre Normen und Hauptgesichtspunkte empfing, konnte sie sich nicht anders und freier gestalten; und alle jene Theorieen erscheinen deshalb als mißlungene Versuche einer schüchternen Emancipation. Auf zwei Punkten mag man dies Hinderniß suchen. Einmal in dem Anspruche, daß noch täglich durch die Macht Gottes Wunder bewirkt werden könnten, um die Gläubigen zu ermuntern und zu stärken; ja Wunderwirkungen gehörten ja zu den specifischen Kennzeichen eines richtigen Heiligen, und der Glaube an dieselben ward von dem Heiligenculte nothwendig genährt. Für's Andere hatte der christliche Cultus in seiner heiligsten Handlung ein täglich geschehendes Wunder zur Voraussetzung — den Act der Transsubstantiation. Sowie der kirchliche Denker seine Untersuchungen über die Wirksamkeit Gottes in der Welt begann, mußte er stets nach diesem Dogma hinüberschielen, um demselben nicht durch seine Sätze den Boden zu entziehen.

Die Wiederherstellung der Wissenschaften erzeugte einen Gegensatz gegen die Scholastik, indeß weniger neue Systeme als vielmehr einen Eklekticismus, dessen Eigenthümlichkeit und Tiefe bei den Hauptvertretern der Philosophie jener Zeit von sehr verschiedenem Werthe war. Das Streben, alle theologischen und philosophischen

Interessen zu einer großen Gesammtanschauung zu verarbeiten, gab man indessen nicht auf. Eine hervorragende Stellung nimmt hier Nicolaus Cusanus ein. Seine Gedankenreihen sind so eigenthümlich gemischt, daß sie, consequent durchgeführt, ebensowohl zu einer principiellen Wunderleugnung wie einer ungemessenen Wunderbejahung führen können. Zu dem letzteren Ideenkreise gehört offenbar sein Dringen auf möglichst innige Verbindung Gottes mit der Welt, während jenem doch die absolute Willensfreiheit nicht abgesprochen wird. Hienach ist die Materie in ihrer höhern Form, als essendi possibilitas, ewig in Gott gesetzt und ungeschaffen; sie ist nur, wie auch Gott, das Realprincip des Universums. Gott ist „Alles in Allem", er ist visibilium invisibilitas, die Welt dagegen visibilis apparitio Dei. In den Dingen der Welt gibt es daher keinen reinen Gegensatz: auch das geringste Dasein ist dem Höchsten nicht schlechthin entgegengesetzt; Alles steht durch die gleiche Materie in einem lückenlosen Zusammenhange. Daraus würde folgen, daß in der concreten Welt unmöglich eine Schranke bestehen könne für die ungemessenste Bethätigung der göttlichen Willensfreiheit, welche Alles in Alles verwandeln kann. Ganz andere Schlüsse ergeben sich aber aus den Sätzen, daß Gott zwar in allen Dingen ist, aber in jedem auf besondere Weise, daß kein Ding dem Andern schlechthin gleich sei, daß die Welt, ein organisches Ganze, nicht aus aliquoten Theilen bestehe, die sich beliebig mehren und mindern ließen, sondern aus wohlgefügten Gliedern. Hiedurch nämlich scheint theils die eigenthümliche Wesenheit jedes geschaffenen Dinges garantirt zu werden (eben der Gedanke, von dem als Axiom jener Irländer bei seiner Wundererklärung resp. Wunderkritik ausging), theils auch der Weltzusammenhang in einer so straffen Weise gesetzt zu sein, daß nichts Neues hinzutreten und nichts Wesentliches in der Lebensbewegung dieses Organismus geändert werden kann. Gleichwohl finden wir nicht, daß diese Consequenzen seiner wunderlich gemischten Weltanschauung gezogen würden. — Ein gleiches Janusgesicht zeigt die Vertheidigung der natürlichen Magie und Astrologie, wie sie z. B. Marsilius Ficinus versucht, und ihre Bestreitung, der Pico von Mirandola sein Hauptwerk widmete. Geschieht die letztere in streng-

religiösem Interesse, so wird auch der Wirkung Gottes unter Ausschluß aller causae secundae der Weg gebahnt, sowie die erstere geeignet ist, durch Analogieen der Erfahrung auftauchende Zweifel zu ersticken. Allein in gleicher Weise kann die Darlegung der natürlichen Magie die Annahme von solchen wunderbaren Erscheinungen in Frage stellen, welche nur von der höchsten Ursache herrühren und deren natürliche Mittelursachen nicht nur „unbekannt", sondern auch schlechthin zu leugnen sind. Und daß die Bestreitung dieser Magie als eines verwerflichen Aberglaubens sich ebensogut gegen die kirchlichen und von da aus gegen die biblischen Wunder wenden könne, sehen wir heute am leichtesten ein. — Die Reformation thut den Schritt, die Wunderfrage ganz der Theologie zuzuweisen, wie wir dies besonders bei Melanthon sehen, freilich auch zunächst mit Verzicht auf eine einheitliche Weltanschauung. Die Philosophie, theils in natürlicher Reaction gegen frühere Richtungen, aber auch durch das dominirende religiöse Interesse aus dem Gebiete der Theologie verdrängt, wirft sich vorzüglich auf Mathematik, formale Logik, Dialektik und auf Naturwissenschaft. Auf diesen Gebieten ihr ein eigenthümliches Wesen absprechen zu wollen, fällt dem Zeitgeiste nicht ein. So wird sie in ihrem selbstständigen Rechte stärker und stärker, bis endlich ihre auf ganz andern als religiösen Grundlagen gebildete Weltanschauung einen mächtigen Kampf gegen die Theologie beginnt.

Nachschrift.

Leider konnte ich weder die tüchtige Abhandlung von Friedrich Nitzsch: „Augustin's Lehre vom Wunder" (Berlin 1865), noch den zweiten Band von Gustav Frank's reichhaltiger „Geschichte der protestantischen Theologie" (bes. S. 233 ff.) benutzen. Das Manuscript war längst abgesandt, als diese beiden Publicationen mir zu Gesicht kamen. — Auch bemerke ich, daß zur Auffassung der Kirchenväter von der Weltschöpfung die ausführliche Darstellung bei Fr. W. Schultz, „Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel" (Gotha 1865), S. 323—328, und (zum zweiten Artikel) Tholuck's Aufsatz: „Was ist das Resultat der Wissenschaft in Bezug auf die Urwelt?" (Vermischte Schriften, Bd. II, S. 148—271) an einigen Stellen (bes. S. 157 ff.) zu vergleichen ist.

2.

Die petrinische Frage.

Kritische Untersuchungen

von

Prof. D. Weiß.

II. Der zweite petrinische Brief.

Hinsichtlich des in unserm Kanon befindlichen zweiten Briefes, der den Namen des Petrus trägt, ist die Mehrzahl der Kritiker der Ansicht, daß derselbe sich nur als ein pseudonymes Product der nachapostolischen Zeit geschichtlich begreifen lasse. Die Gründe für diese Ansicht sind bereits von Eichhorn und De Wette in der ersten Auflage seiner Einleitung so vollständig vorgetragen worden, daß die späteren Untersuchungen sie wohl hie und da verschärft und näher bestimmt, aber nur wenig vermehrt haben. Allein auch hier entsteht nun die Frage, wie man sich unter dieser Voraussetzung die geschichtliche Situation des Briefes näher zu denken habe, und hierüber ist die Kritik noch sehr uneins. Mayerhoff und Credner, die diese Frage zuerst näher untersuchten, stimmen wenigstens darin zusammen, daß sie den Brief einem alexandrinischen Judenchristen im Anfang oder in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuschreiben. Dagegen geht Schwegler nach dem Vorgange von Semler auf das Ende des zweiten Jahrhunderts hinab, Huther und Ewald aber wieder bis in das Ende des ersten hinauf, so daß noch ein unmittelbarer Apostelschüler der Verfasser wäre. Mit diesen Differenzen hängen natürlich auch große Verschiedenheiten in der Bestimmung des Zwecks und namentlich in der Auffassung der Polemik des Briefs zusammen, ja Bleek hat sogar in seiner Einleitung den Brief einem heidenchristlichen Verfasser vindiciren wollen. Daneben fehlt es auch neuerdings der Ansicht, welche den Brief

als Werk des Apostels Petrus geschichtlich erklären zu können meint, nicht an Vertretern, und wenn Brückner, dieser Ansicht überwiegend geneigt, noch mit einem Rest von Zweifel abschloß, so haben Wiesinger und namentlich Schott auf's Neue eingehend dieselbe vertheidigt. Unter diesen Umständen scheint auch hier eine erneute Untersuchung gerechtfertigt. Ehe wir aber in dieselbe eintreten, muß die Vorfrage über das Verhältniß unseres Briefes zum Judasbriefe erledigt werden, weil dieselbe auf wesentlichen Punkten bedingend für die geschichtliche Auffassung desselben ist. Es konnte dieselbe zwar als erledigt gelten, seitdem selbst Vertheidiger der Echtheit des 2. Petrusbriefes, wie Guericke und Wiesinger, sich für die Priorität des Judasbriefs erklärten; da aber Schott auf's Neue das umgekehrte Verhältniß ausführlich zu begründen versucht hat, muß auch diese Frage noch kurz berührt werden.

1. Das Verhältniß zum Judasbrief.

Liest man die neuesten Ausführungen Schott's über das Verhältniß des Judasbriefs zum 2. Brief Petri (vgl. Der zweite Brief Petri und der Brief Judä [1863], S. 265—277), so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, wie mißlich die ganze Art der Beweisführung sei, durch welche man oft Schritt für Schritt die schriftstellerische Abhängigkeit des petrinischen Briefes zu erhärten unternahm. Schott gibt von vornherein zu, daß sich im Briefe Judä eine weit größere schriftstellerische Ursprünglichkeit des Verf. als im 2. Brief Petri ausprägt, meint aber daraus nur folgern zu müssen, daß der Anschluß an diesen in geistvoller und gewandter Reproduction durchgeführt sei. Und wenn auch z. B. die Art, wie er S. 269 die Bearbeitung von 2, 1 in V. 4 oder wie er in V. 11—19 die planvolle Vertheilung des aus Petrus entlehnten Stoffes nachweist (S. 271. 272), nur äußerst gekünstelt genannt werden kann, wenn auch die Art, wie er in Jud. V. 12. 13 den 2 Petr. 2, 13b angedeuteten Gedanken ausgeführt findet (S. 270) oder wie er S. 274 das Verhältniß der Gerichtsbeispiele bei Beiden erörtert, auf augenscheinlich verkehrter Exegese der petrinischen Stellen beruht, so wird doch nicht geleugnet werden können, daß die Gründe, mit denen er vielfach im Einzelnen die Bearbeitung des

petrinischen Textes nachweist, um nichts schlechter sind als die, welche man oft für den entgegengesetzten Beweis beigebracht hat. Es erhellt daraus eben nur die sich immer mehr Anerkennung erringende Thatsache, daß auf keiner Seite eine sclavische Abhängigkeit, eine unselbstständige Copie vorliegt, daß, wie auch das gegenseitige Verhältniß beider Schriftsteller zu fassen sei, der absichtliche Anschluß des einen an den andern kein Product schriftstellerischer Armuth und Unfähigkeit, sondern mit schriftstellerischer Freiheit und Selbstständigkeit durchgeführt ist.

Dennoch glauben wir das Resultat der bisherigen Kritik gegen Schott aufrecht erhalten zu müssen. Auch er geht S. 267 davon aus, daß sich Judas V. 17. 18 auf eine apostolische Weissagung berufe, die nur die petrinische (2, 1; 3, 3) sein könne. Aber dies ist augenfällig unrichtig. Denn Judas beruft sich gar nicht auf eine einzelne Weissagung eines Apostels, sondern auf Worte der Apostel überhaupt, d. h. auf einen Gemeinplatz apostolischer Vorherverkündigung, wie er sich etwa auf die Weissagung des Herrn Matth. 24, 12 gründete. Schott meint freilich S. 252 den Plural daraus erklären zu können, daß Petrus selbst sich in der angezogenen Stelle 3, 2 auf ein Weissagungswort des Paulus berief und Judas dieses nur mit der Einzelvorhersagung des Petrus in 3, 3 zusammenfaßt. Allein es ist die reinste Willkür, wenn er S. 117 die *ἐντολὴ τοῦ κυρίου* in 2 Petr. 3, 2 von den Weissagungsreden des Herrn faßt, die den Lesern von Paulus und seinen Gefährten mitgetheilt seien, abgesehen davon, daß dies denn doch immer keine apostolische Weissagung wäre, die mit der petrinischen zusammengefaßt werden könnte. Daß aber Judas keine schriftliche Weissagung förmlich citirt, erhellt ja auf's Klarste auch daraus, daß in der Fassung, welche er derselben V. 18 gibt, seine eigenen Worte aus V. 16 wiederkehren (*κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι*) und es ist gewiß höchst unnatürlich, mit Schott S. 251 anzunehmen, er habe schon vorher in der Beschreibung der Gegner gerade das charakteristische Moment dieser Weissagung gleich mit angebracht. Ja, es zeigt sich gerade an diesem Punkte, daß das geschichtliche Verhältniß der Briefe nur das umgekehrte sein kann. Die *ἐμπαῖκται* des Judas sind nach der ge-

sammten Schilderung seines Briefes frivole Verächter alles Heiligen, hochmüthige Frevler, die לֵצִים des A. T.'s, die petrinischen dagegen sind Spötter über die Parusie, deren Verheißung sie für nichtig halten. Die Berufung des Judas auf 2 Petr. 3, 3 würde also gar nicht passen; denn wenn Schott S. 267 behauptet, Judas habe in den bereits aufgetretenen Irrgeistern die Anfänge jenes Widerstreits gegen die christliche Wahrheit gesehen, dessen letzte Stufe Petrus weissagt, und darum behufs desto schärferer Warnung vor jenen auf diese hingewiesen, so ist dieses schon an sich eine durch nichts zu begründende Unterstellung, die sich aber dadurch ausdrücklich widerlegt, daß Judas V. 19 die von den Aposteln geweissagten ἐμπαῖκται auf's Deutlichste als bereits gegenwärtig bezeichnet. Umgekehrt ist aber klar, daß nur der später Schreibende in das allgemeinere Wort des Judasbriefs einen specielleren Sinn hineinlegen konnte, wie das ἐμπαῖκται ihn 2 Petr. 3, 3 zugestandenermaßen hat.

Dasselbe Resultat gewinnt man aber auch an dem andern Punkte der Weissagung, auf welche Judas zurückweisen soll. Die Weissagung 2 Petr. 2, 1—3 bezieht sich auf Irrlehrer, die geflissentlich und mit Erfolg für ihre Lehr- und Lebensweise Propaganda machen werden. Merkwürdigerweise zeigt aber die Schilderung bei Judas, die diese Weissagung als erfüllt darthun soll, gerade von diesen Merkmalen nichts. Allerdings glaube auch ich, daß die sittenlosen Menschen, die Judas bekämpft, principielle Libertinisten waren; aber abgesehen von einer indirecten Andeutung in V. 19 kann ich von den „sehr bestimmten Theorieen", welche Schott in seiner Erklärung in den Text so freigebig hineinträgt, in dem ganzen Briefe nichts finden, obwohl, selbst wenn sie aus einzelnen Stellen zu entwickeln wären, es doch dabei bliebe, daß Judas seine Gegner nicht als Irrlehrer charakterisirt, sondern nur ihr sittenloses Leben züchtigt; und daß im Judasbrief das propagandistische Wesen der Gegner nirgends ausdrücklich erwähnt werde, gesteht auch Schott S. 273 zu. Freilich tröstet er sich damit, daß Judas dies als ein den Lesern selbstverständlich bekanntes Factum voraussetze; aber wenn er doch eben die Erfüllung der petrinischen Weissagung darthun will, so mußte er auf dieses wichtige Moment derselben ausdrücklich hin-

weisen. Sehen wir von solchen leeren Voraussetzungen ab, so erhellt auch hier, daß, so vielfach auch der 2. Petrusbrief mit der Schilderung des Judasbriefes zusammentrifft, dennoch in ihm ein neues Moment hinzukommt, das (wie man auch über das Verhältniß der Weissagung zu der Schilderung in Cap. 2 denke) ihn als den später geschriebenen charakterisirt. Dies tritt selbst in Einzelheiten sehr charakteristisch hervor. Unbestreitbar ist, daß in der sonst mit Judas übereinstimmenden Schilderung doch 2, 19 der bestimmte Zug vorkommt, der sich im Judasbriefe nicht findet, daß jene sittenlosen Menschen eine falsche Freiheit verkündigen. Auf dieses täuschende Versprechen einer Freiheit, die wesentlich Knechtschaft ist, beziehen sich nun 2, 17 bereits die Bilder von den wasserlosen Quellen und regenleeren Wolken, auf diese hochtrabenden und doch inhaltleeren Verheißungen die *ὑπέρογκα ματαιότητος* in 2, 18. Blicken wir nun in den Judasbrief hinüber, so finden wir dort V. 12 ein ähnliches Bild, das aber dem ganzen Zusammenhange nach nur auf Scheinchristen geht, die in ihrem Wesen nicht sind, was sie äußerlich scheinen, und V. 16 den gleichen Ausdruck *ὑπέρογκα*, der sich aber dort lediglich auf aufgeblasene Reden überhaupt bezieht. So unmöglich nun Judas gerade den concretesten Zug der Verführer, den ihm die petrinische Schilderung bot, in seiner „Beschreibung der erfüllungsgeschichtlichen Erscheinungen", die auch nach Schott S. 268 gerade die allgemeineren und dunkleren Züge der Weissagung zu specialisiren hat, weglassen und dieser Weglassung zu Liebe den darauf bezüglichen Bildern und Ausdrücken eine farblosere, allgemeinere Wendung geben konnte, so natürlich ist es, daß der Verf. von 2 Petr. 2, wenn er nach Maßgabe seiner Gegenwart der Schilderung des Judasbriefs noch einen concreten Zug hinzufügte, auch Bildern und Ausdrücken jener Vorlage eine darauf bezügliche Wendung gab, wie man es ja noch an der Hinzufügung des *ματαιότητος* vor Augen sieht. Nach Schott freilich ließ Judas dies *ματ.* weg einer Disposition zu Liebe, die wir schon oben als reine Künstelei bezeichnen mußten (S. 272); seine Besprechung aber des Verhältnisses von 2 Petr. 2, 17 und Jud. V. 12 (S. 243. 271) bietet, abgesehen davon, daß er das tertium comparationis in beiden Stellen willkürlich bestimmt und dadurch dem Context ganz

fremde Gedanken einträgt, nur ein wahrhaft abschreckendes Beispiel davon, welche Künsteleien man den neutestamentlichen Schriftstellern aufbürdet, wenn man die einmal gefundene Ansicht über das gegenseitige Verhältniß nun auch überall durch den concreten Nachweis des schriftstellerischen Verhaltens des später Schreibenden zu seinem Original begründen will.

Allerdings glaube ich, daß sich auch aus dem schriftstellerischen Verhältniß der parallelen Texte der Beweis für die Originalität des Judasbriefes führen läßt; doch kann dies mit wirklicher Evidenz immer nur an einzelnen Punkten der Fall sein. Als solche erscheinen mir nach den bisherigen Untersuchungen folgende. Zunächst ist an einigen Stellen bei Gedanken oder Ausdrücken, die in beiden Texten übereinstimmen, nur noch im Judasbrief das schriftstellerische Motiv ihrer Wahl durchsichtig. So ist Jud. V. 6 das Beispiel von den sündigenden Engeln nach dem Contexte offenbar deshalb gewählt, weil ihre Sünde, sowie die der Sodomiter (V. 7), eine Analogie zu dem unzüchtigen Treiben der libertinistischen Gegner (V. 8) darbot (vgl. das *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* V. 7, *ὁμοίως* V. 8), während bei 2 Petr. 2, 4, wo die Sünde der Engel nicht näher genannt ist, ein solches Motiv fehlt. So wird das an sich so dunkle *κυριότητα* Jud. V. 8 nur verständlich durch die Rückbeziehung auf die V. 4 ihnen vorgeworfene Verleugnung des *κύριος*, während bei 2 Petr. 2, 10 der Context keine solche Erklärung für den analogen Ausdruck bietet. So hat das *κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι* 2 Petr. 3, 3 kein ausreichendes Motiv in der folgenden Schilderung der dort gemeinten Spötter und zeigt sich dadurch als Entlehnung aus Jud. V. 18.

Verwandt damit ist eine andere Wahrnehmung. Der Ausdruck in 2 Petr. 2, 10 ist nicht nur aus dem dem Gedanken nach parallelen Verse Jud. 8 entlehnt, sondern theilweise auch aus dem benachbarten V. 7, der doch einen ganz andern Inhalt hat (vgl. das *ὀπίσω σαρκός*), ja selbst das *ἐτόλμησεν* aus Jud. V. 9 klingt noch in dem *τολμηταί* an. So natürlich es nun ist, daß bei der Erinnerung an eine Schriftstelle sich mit derselben der Ausdruck in ihrer unmittelbaren Umgebung mischt, so raffinirte Künstelei

wäre es, wenn der später Schreibende den Ausdruck der ihm vorschwebenden Stelle so ökonomisch auch für ganz andere Gedanken verwerthen wollte. Ein ähnlicher Fall findet 2, 15 statt, wo aus den drei Vorbildern in Jud. V. 11 nur das mittelste beibehalten ist und doch auch der Ausdruck des ersten (*τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν*) in dem *ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαάμ* noch deutlich nachklingt; ja auch 2, 12, wo von dem Doppelgedanken der Parallele Jud. V. 10, wonach sie lästern, was sie nicht verstehen, und was sie instinctmäßig zu gebrauchen verstehen, zu ihrem Verderben mißbrauchen, nur die eine Hälfte ausgeführt und doch jedes Moment des zweiseitigen Ausdrucks bei Judas von dem Verf. benutzt wird, indem das Bild von den unvernünftigen Thieren an die Spitze gestellt ist, denen sie durch ihr Lästern dessen, was sie nicht verstehen, gleichen und denen sie nun auch in ihrem Verderben, zu dem jene aber als unvernünftige Wesen von Natur bestimmt sind, gleichgestellt werden.

Endlich gehört hieher die Stelle 2, 13, wo aus Jud. V. 12 das Schlagwort *συνευωχούμενοι* beibehalten, aber der specielle Gedanke an die Liebesmahle fallen gelassen wird. Erhellt schon hieraus, daß dem Verf. von 2 Petr. die Stelle des Judasbriefs nur sehr dunkel vorschwebte, so wird dies deutlich dadurch bestätigt, daß selbst in den übrigen Wortanklängen der Verf. sich eben nur durch den Wortklang leiten läßt und *σπίλοι* statt *σπιλάδες*, *ἀπάταις* statt *ἀγάπαις* schreibt. Der Versuch Schott's, auch hier die Originalität von 2 Petr. zu retten, beruht, wie schon oben bemerkt, auf der ganz unhaltbaren Annahme, daß auch die petrinische Stelle von den Liebesmahlen rede (S. 270). Ebenso klar ist, daß 2, 11 aus dem concreten Beispiel in Jud. V. 9 ein allgemeiner Gedanke abstrahirt wird, der nur unter Voraussetzung der Bekanntschaft mit dem im Judasbrief erwähnten Ereigniß, wo nicht geradezu mit der Judasstelle selbst, verständlich ist. Die Aushülfe, die hier Schott mit der Beziehung der petrinischen Stelle auf Sach. 3, 3 schafft (S. 268. 269), ist bei den starken Wortanklängen der petrinischen Stelle an die des Judasbriefs ganz unhaltbar.

Es gibt aber noch einen entscheidenden Beweis für die Priorität des Judasbriefs, der dieselbe über alles Schwanken des kritischen

Urtheils hinaushebt, weil er sie gleichsam ad oculos demonstrirt. Im 2. Petrusbrief kehren so oft gleiche oder verwandte Ausdrücke wieder, daß, wenn der Judasbrief alle verwandten Stellen aus ihm entlehnt hätte, es gar nicht fehlen könnte, daß in den übereinstimmenden Ausdrücken häufig auch solche vorkämen, die sich noch anderweitig in 2 Petr. fänden. Nun zeigt sich aber, daß überall, wo der Ausdruck in dem parallelen Abschnitte irgend auffällig mit dem Judasbrief zusammentrifft, er sich anderweitig in 2 Petr. nicht findet; wo er aber von dem Ausdruck des Judasbriefes abweicht oder ganz selbstständig wird, da finden sich sofort auffallende Uebereinstimmungen mit der sonstigen Ausdrucksweise unseres oder des 1. Petrusbriefs a). Damit ist aber auf's Klarste constatirt,

---

a) Den Beweis dafür liefert folgende Uebersicht über die in den petrinischen Briefen vorkommenden Ausdrücke, die der Judasbrief nicht hat und die in den abweichenden Partieen des parallelen Abschnitts 2, 1 bis 3, 3 vorkommen: **2, 1:** *ἐπάγειν* (V. 5), *ταχινός* (1, 14), *ἀπώλεια* bis (V. 3; 3, 7. 16); **2, 2:** *ἀσελγείαι* (V. 18. I, 4, 3), *ἐξακολουθεῖν* (V. 15; 1, 16), *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθ.* (cf. *ἡ ὁδὸς τ. δικ.* V. 21 u. *εὐθ. ὁδ.* V. 15), *ἀληθεία* (1, 12. I, 1, 22); **2, 3:** *λόγος* (1, 19; 3, 5. 7. I, 1, 23; 2, 8; 3, 1), *οὐκ ἀργεῖ* (cf. *οὐκ ἀργούς* 1, 8), *ἀπώλεια* (V. 1; 3, 7. 16), *ἔκπαλαι* (3, 5), *πλεονεξία* (V. 14); **2, 4:** *εἰ* (V. 20. I, 1, 17; 2, 3) *ἁμαρτάνειν* (I, 2, 20), *φείδεσθαι* (V. 5); **2, 5:** *ὁ ἀρχαῖος κόσμος* (cf. *ὁ τότε κόσμος* 3, 6 u. zu *κόσμος* vom Universum I, 1, 20), *φείδεσθαι* (V. 4), *δικαιοσύνη* (V. 21; 3, 13. I, 2, 24; 3, 14), *κήρυξ* (cf. *κηρύσσειν* I, 3, 19), *φυλάσσειν* (cf. *—άσσεσθαι* 3, 17; *—ακή* I, 3, 19), *κατακλυσμός* (cf. *κατακλύζειν* 3, 6), *ἐπάγειν* (V. 1), *κόσμος* (2, 20; 1. 4. I, 5, 9); **2, 6:** *μέλλειν* (1, 12. I, 5, 1), *τίθημι* (I, 2, 6. 8); **2, 7:** *δίκαιος* (V. 8. I, 3, 12. 18; 4, 18), *ἄθεσμος* (3, 17), *ἀναστροφή* (3, 11. I, 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1; 2, 16) *ῥύεσθαι* (V. 9); **2, 8:** *δίκαιος* bis (cf. V. 7), *ψυχή* (V. 14. I, 1, 9. 22; 2, 11. 25; 4, 19); **2, 9:** *εὐσεβής* (cf. *—σέβεια* 1, 3. 6. 7; 3, 11), *πειρασμός* (I, 1, 6; 4, 12), *ῥύεσθαι* (V. 7), *ἄδικος* (I, 3, 18; cf. *—κία* 2, 13. 15), *ἡμέρα κρίσεως* (3, 7; vgl. 3, 10. 12); **2, 10:** *πορεύεσθαι ἐν* (I, 4, 3), *μιασμός* (cf. *—άσματα* V. 20); **2, 11:** *δύναμις* (1, 3. 16), *ἰσχύς* (1, 4, 11), *ὄντες* (1, 18), *φέρειν* (1, 17. 18. 21), *παρὰ κυρίῳ* (3, 8); **2, 12:** *φθορά* bis (V. 19; 1, 4), *ἀγνοεῖν* (cf. *ἀγνοία* I, 1, 14); **2, 13:** *κομίζεσθαι* (I, 1, 9; 5, 4), *μισθ. ἀδικίας* (V. 15), *ἡγεῖσθαι* (1, 13; 3, 9. 15), *σπῖλοι καὶ μῶμοι* (cf. 3, 14: *ἄσπ. κ. ἀμωμ.* u. I, 1, 19; **2, 14:** *ἀκαταπαύστους ἁμαρτ.* (vgl. I, 4, 1: *πέπαυται ἁμαρτ.*), *δελεάζειν* (V. 18), *ψυχή* (vgl. V. 8), *ἀστήρικτος* (3, 16; cf. *στηρίζειν* 1, 2. I, 5, 10, *—γμός*

daß der Verf. des 2. Petrusbriefes in den mit dem Judasbriefe übereinstimmenden Partieen ein fremdes Element des Ausdrucks aufgenommen hat. Insbesondere bemerke ich noch, daß 3, 3 *πορεύεσθαι κατά* steht, wie in der Parallele Jud. V. 16. 18, während 2, 10 *πορεύεσθαι ἐν* (wie I, 4, 3); daß 3, 2 *ῥήματα* steht in der Parallele von Jud. V. 17, dagegen 2, 3 *λόγοι* und sonst überhaupt nur *λόγος* (1, 19; 3, 5. 7); daß das *παραδιδόναι* 2, 21 aus der Parallele Jud. V. 3 ist und 2, 4 *παραδιδόναι* in anderer Bedeutung steht (vgl. I, 2, 23); ebenso *βλασφημεῖν* in 2, 10. 12 aus Jud. V. 8. 10, dagegen 2, 2 ganz wie I, 4, 4; daß 2, 15 *ἡ ὁδός* mit dem Gen. der Person verbunden wird, wie in der Parallele Jud. V. 11, dagegen 2, 2. 21 mit dem Gen. eines abstr. steht, ähnlich wie Jud. V. 11 *ὁ Βαλαὰμ μισθός* und statt dessen in der Parallele 2, 15 u. 2, 13: *μισθὸς ἀδικίας*. Natürlich kommen in dem betreffenden Abschnitte des Petrusbriefs auch Ausdrücke vor, die sich auch sonst bei Judas finden; aber abgesehen davon, daß es ganz gewöhnliche Worte sind, die nichts beweisen können, kommen sie gerade in den parallelen Stellen des Judasbriefs nicht vor, so daß bei Judas an eine Entlehnung aus Petrus nicht zu denken ist, so die Anrede *ἀγαπητοί* (2 Petr. 3, 1. 8. 14. 17) in Jud. V. 3. 17. 20, so *ἀσελγεια*

3, 17), *καρδία* (I, 1, 22; 3, 4. 15), *πλεονεξία* (vgl. V. 3), *τέκνα* I, 1, 14; 3, 6); **2, 15:** *πλανᾶσθαι* (I, 2, 15), *ἐξακολουθεῖν* (V. 2; 1, 16), *ἀδικία* (V. 13), *ἀγαπᾶν* (I, 3, 10); **2, 16:** *φωνή* (1, 17. 18), *φθέγγεσθαι* (V. 18); **2, 18:** *ματαιότης* (cf. *μάταιος* I, 1, 18), *φθέγγεσθαι* (V. 16), *δελεάζειν* (V. 14), *ἀσελγείαι* (V. 2. I, 4, 3), *ἀποφεύγειν* (1, 4; 2, 20), *ὀλίγως* (cf. *—γον* I, 1, 6; 5, 10), *ἀναστρέφεσθαι ἐν* (I, 1, 17), *ἐπιθυμίαι σαρκός* (cf. *ἐπιθ. σαρκικαί* I, 2, 11); **2, 19:** *ἐλευθερία* (I, 2, 16), *ἐπαγγέλλεσθαι* (cf. *—γγελμα* 1, 4; 3, 13; cf. *—λία* 3, 4. 9), *αὐτοί* (I, 1, 15; 2, 5), *ὑπάρχειν* (1, 8; 3, 11), *φθορά* (1, 4; 2, 12), *ἡττᾶσθαι* (V. 20); **2, 20:** *εἰ* (vgl. V. 4), *ἀποφεύγειν* (1, 14; 2, 18), *μιάσματα* (cf. *—σμός* V. 10), *κόσμος* (cf. V. 5), *ἐπίγνωσις* (1, 2; 3, 8), *κυρ. κ. σωτήρ.* (1, 11; 3, 2. 18), *ἐμπλέκεσθαι* (*—σκή* I, 3, 3), *ἡττᾶσθαι* (V. 19); **2, 21:** *κρεῖττον* (I, 3, 17), *ἐπιγινώσκειν* bis (cf. *—γνωσις* V. 20; 1, 2. 3. 8), *ὁδός τ. δικ.* (cf. *ὁδ. τ. ἀληθ.* V. 2), *δικαιοσύνη* (V. 5; 3, 13), *ἐπιστρέφειν* (V. 22. I, 2, 25), *ἐντολή* (3, 2); **2, 22:** *συμβαίνειν* (I, 4, 12), *ἐπιστρέφειν* (V. 21); **3, 1:** *διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει* (1, 13), *διάνοια* (1, 1; 13); **3, 2:** *ἐντολή* (2, 21), *κυρ. κ. σωτ.* (cf. 2, 20); **3, 3:** *τοῦτο πρῶτον γινωσκ.* (1, 20).

(2, 7) in Jud. V. 4, τις (2, 19; 3, 9. 16) in Jud. V. 4, ἴδιος (1, 3. 20; 2, 16. 22; 3, 16. 17) in Jud. V. 6, πλάνη (2, 18; 3, 17) in Jud. V. 11, ἅγιος (1, 18; 2, 21; 3, 2. 11), in Jud. V. 14. 20. Ebensowenig kann das ἀσεβεῖς V. 4 aus Petr. (2, 5; 3, 7) sein, weil es offenbar mit Bezug auf das Citat in V. 14. 15 gewählt ist, in welchem auch noch ἔργα (2 Petr. 2, 8; 3, 10) und das artikellose κύριος (2 Petr. 2, 9. 11; 3, 8. 9. 10) vorkommt. Es könnten also zum Gegenbeweis höchstens angeführt werden das ὑπομιμνήσκειν (Jud. V. 5; vgl. 2 Petr. 1, 12), sofern es an das ὑπόμνησις (1, 13; 3, 1) erinnert, das ἐπιθυμίαι (Jud. V. 16. 18; vgl. 2 Petr. 3, 3), sofern es noch 2, 18 und im Singular 1, 4; 2, 10 vorkommt; σάρξ (Jud. V. 7; vgl. 2 Petr. 2, 10), sofern es noch Jud. V. 8. 23. 2 Petr. 2, 18; εἰδέναι (Jud. V. 5; vgl. 2 Petr. 1, 12), sofern es noch Jud. V. 10. 2 Petr. 1, 14; 2, 9; τηρεῖν (Jud. V. 6. 13; vgl. 2 Petr. 2, 4. 9. 17), sofern es noch — freilich in anderer Bedeutung — Jud. V. 1. 21. 2 Petr. 3, 7 vorkommt. Allein es erhellt, daß diese Ausnahmen viel zu gering an Zahl und in sich zu unbedeutend sind, um gegen jenen schlagenden Beweis aus dem Wortvorrath etwas zu beweisen.

2. Die Hypothese der Pseudonymität.

Nach der Erledigung dieser Vorfrage fragen wir zunächst, ob die herrschende Ansicht von der nachapostolischen Abkunft unseres Briefes uns die geeigneten Anhaltpunkte bietet, um uns eine in sich zusammenhängende, befriedigende Vorstellung von seiner Entstehung zu geben, und den Plan des Schriftstellers wie die Durchführung desselben klar zu durchschauen.

Ist der Brief von einem Späteren im Namen des Petrus geschrieben, so ist dies nicht eine mehr formelle Einkleidung, in welcher der Verf. seine Ermahnungen der Gemeinde vortragen wollte, sondern es ist eine sehr absichtsvoll gewählte. Dies wird allseitig zugestanden, indem man unter den Zweifelsgründen besonders auch die Absichtlichkeit hervorhebt, mit welcher sich der Verf. als Apostel geltend machen will. Und in der That beweist es einen nicht geringen Grad von fast kunstmäßiger Reflexion, wenn der Verf.

sich nicht damit begnügt, sich in der Adresse mit allen seinen Namen als den Apostel Petrus zu bezeichnen, sondern wenn er, auf Joh. 21, 19 gestützt, eine bestimmte Situation im Leben des Apostels fingirt, von welcher aus er sein Schreiben datirt und motivirt (1, 13—15), wenn er ferner aus der synoptischen Ueberlieferung ein Ereigniß wählt, bei dem Petrus eine hervorragende Rolle spielt, um durch eine Anspielung darauf sich als Augenzeugen des Lebens Christi zu legitimiren (1, 16—18), wenn er endlich nicht nur durch die Bezugnahme auf die bekannte Schrift des Apostels (3, 1), sondern auch durch Erwähnung des Paulus als seines Mitapostels (3, 15) seine Identität mit dem Apostel Petrus sicher zu stellen sucht. Ja, nach Mayerhoff u. A. geht die absichtsvolle Kunst des Verf. so weit, daß er es sogar vermeidet, den Brief an einen bestimmten Gemeindekreis zu datiren (wozu doch der erste Brief, an den er ausdrücklich anknüpft, aufforderte), um nur die durch eine Nachfrage in diesem Kreise so leicht mögliche Entdeckung seiner Unterschiebung zu vermeiden. (Vgl. s. hist.-krit. Einl. in die petr. Schriften [1835], S. 190.)

Seltsam aber contrastirt mit diesem wohldurchdachten und geschickt angelegten Plane, daß der Verf. bei seiner Durchführung wiederholt in so auffälliger Weise die einmal gesetzte Situation vergessen und somit aus der Rolle fallen soll. Am schlimmsten soll dies 3, 2 geschehen, wo er nach der Recepta von „unsern Aposteln" redet, sich also deutlich von den Aposteln unterscheidet, in einem Zusammenhange, wo er eben noch Vorsorge getroffen, sich durch Verweisung auf den älteren Brief Petri (3, 1) als den Apostel kenntlich zu machen. Allein selbst in dieser Stelle hat er übersehen, daß er damit der bei der Adresse befolgten Intention zuwider doch, wenn auch indirect, einen bestimmten Leserkreis, nämlich den des ersten Petrusbriefes, namhaft macht. Und doch vermag er auch die damit gesetzte Situation nicht festzuhalten, da er 1, 16 dem offenbaren Zeugniß des ersten Briefes (1, 12) entgegen sich (d. h. also den Apostel Petrus) zum Apostel dieser Gemeinden macht, an die der ältere gerichtet ist und nun auch seiner gerichtet sein soll, obwohl er dieselben dann doch wieder 3, 15 als paulinische Gemeinden betrachtet. Es ist bekannt, wie man gerade in diesen Fehlgriffen von jeher den

augenscheinlichsten Beweis gefunden zu haben meint, daß der Verf. unseres Briefs nur die Rolle des Petrus angenommen habe; allein es ist ebenso klar, daß damit die Hypothese der Pseudonymität in ihrer Grundlage mit einem bösen Widerspruch behaftet ist, sofern der pseudonyme Verf. einmal als sehr geschickt, dann wieder als sehr ungeschickt, seine Arbeit bald als sehr durchdacht, bald als sehr gedankenlos erscheint. Sucht man aber die zweite Reihe der sich widersprechenden Indicien zu entfernen, so fallen damit eben so viele Anhaltpunkte für die Annahme der Pseudonymität fort, und es entsteht die Frage, ob wir noch ein Recht haben, die erste Reihe im Sinne dieser Hypothese aufzufassen.

Doch wir fahren in der Prüfung dieser Hypothese fort. Das erste Problem, dessen Lösung sie zu leisten hat, ist die Erklärung des Verhältnisses unsers Briefes zum Judasbrief. Offenbar war es ja der Absicht des Verf., sein Wort als ein Apostelwort in die Gemeinden ausgehen zu lassen, nur hinderlich, wenn er sich so sichtlich an das Schreiben eines Nichtapostels anschloß. That er es doch, so muß es in sehr bestimmter Absicht geschehen sein, und in der That meint man hier recht in das tiefste Motiv der Composition des pseudonymen Verf. hineinblicken zu können. Er glaubte nämlich die Häresieen seiner Zeit mit um so besserem Erfolge bekämpfen zu können, wenn er sie als von Petrus bereits geweissagt darstellte. Hiezu schien nun der Judasbrief in V. 17. 18, wo er sich auf eine apostolische Weissagung beruft, eine besonders geeignete Handhabe zu bieten, und so ließ er seinen Apostel die Irrlehren der Zukunft wörtlich so schildern, wie Judas die seiner Gegenwart geschildert hatte, damit Judas auf seinen Brief zurückzuweisen und ihn so als apostolisch zu beglaubigen scheine.

Auch hier also blicken wir in die Grundlagen einer höchst planvollen Composition; aber auf's Neue frappirt uns der Contrast der geschickten Anlage mit einer auffallend ungeschickten Durchführung derselben. Schon das muß auffallen, daß der Verf. die im Judasbriefe angezogene Weissagung nicht an die Spitze seiner Polemik in Cap. 2 stellt, wo er die von Judas bekämpften Gegner zum Theil mit dessen eigenen Worten schildert, und so unmittelbar die nach Jud. V. 17. 18 von den Aposteln geweissagte Verirrung von

seinem Petrus geweissagt werden läßt. Statt dessen benutzt er die Worte jener Weissagung erst 3, 3, um den Petrus eine specielle Erscheinung seiner Zeit, nämlich die Spötter über die Parusie, weissagen zu lassen, von welcher Judas nichts sagt, welche daher auch in der von ihm angezogenen Weissagung nicht gemeint sein konnte. Allein das würde an sich nicht ausschließen, daß er durch die selbstständig seinem Apostel in den Mund gelegte Weissagung (2, 1—3) die nach dem Judasbrief in Cap. 2 geschilderte Erscheinung als ebenfalls bereits von dem Apostel vorhergesehen kennzeichnen wollte. Es kam nur darauf an, daß er die Identität der von Judas geschilderten und der von seinem Apostel geweissagten Erscheinung recht evident machte. Allein es ist ja schon oft gerügt worden, daß er statt der lasterhaften Menschen des Judasbriefs Irrlehrer weissagen läßt, und wirklich schreibt er ja seinen Gegnern 2, 19 die Lehre von einer falschen Freiheit zu, von welcher der Judasbrief noch nichts sagt. Brachte aber etwa die fortgeschrittene Entwicklung der im Judasbrief bekämpften Erscheinung diese Zuthat mit sich, so fällt damit im Grunde die Veranlassung fort, um deretwillen er seine ganze Composition an den Judasbrief anknüpfte. Das Schlimmste aber ist, daß der Verf. in der weiteren Polemik des 2. Capitels abermals — wie man ihm vorzurücken nicht unterlassen hat — völlig aus der Rolle fällt, indem er die ganze so wohl durchdachte Situation, die er seiner Composition zu Grunde gelegt haben soll, vergißt und die Erscheinung, welche er als von Petrus geweissagt schildern wollte, nun doch als bereits gegenwärtig schildert. Sagt man, er habe sich durch den Anschluß an den Judasbrief dazu verleiten lassen, so ist das wenig wahrscheinlich, da wir bereits sahen, daß dieser keine sclavische Abhängigkeit, sondern eine freie selbstständige Benutzung zeigt und da die präsentische Schilderung auch da fortgeht, wo der Anschluß an den Judasbrief aufhört (2, 19 ff.; 3, 16). Dazu kommt, daß dieselbe Schwierigkeit in Cap. 3 wiederkehrt, wo der Verf. seinen Apostel eine im Judasbrief noch gar nicht in den Blick gefaßte Erscheinung weissagen läßt, wo also dieser Grund gar nicht stattfindet, vielmehr der Verf. lediglich darum aus der Rolle gefallen sein müßte, weil die Erscheinung, die er seinen Apostel weissagen lassen will, ihm in

Wirklichkeit gegenwärtig war. Wir sehen also auch an diesem Punkt, daß die Indicien für die Pseudonymität des Briefes sich widersprechen, daß also bei dieser Annahme das Verhältniß desselben zum Judasbrief sich keineswegs klar und durchsichtig gestaltet, vielmehr seine Erklärung mit dem Widerspruche behaftet bleibt, daß der Anschluß an denselben ebenso geschickt und zweckvoll angelegt, wie ungeschickt und zweckwidrig durchgeführt ist.

Dies führt uns auf die Zweckbestimmung des Briefes überhaupt. Bei einer schriftstellerischen Composition, welche eine so absichtsvolle Einkleidung wählt, sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß dieselbe auch einen sehr bestimmten und durchsichtigen Zweck habe, und diesen werden wir am natürlichsten in der Polemik des Briefes suchen. Da sich nun das namentlich für's zweite Capitel in Betracht kommende Verhältniß zum Judasbrief als ein sehr unklares erwiesen hat, so werden wir uns zur Bestimmung desselben an das mehr selbstständige dritte Capitel wenden, wie auch die Meisten thun. Danach würde also der Brief gegen die Leugner der Parusie gerichtet sein und dafür scheint zu sprechen, daß eben die Lehre von der Parusie im ersten Capitel bereits thetisch bestätigt und begründet wird. Freilich auch hier betreffen wir gerade die Kritiker auf einem bedenklichen Widerspruch. Während Reuß von der einen Seite behauptet, der Verf. vertheidige das Lehrstück von den letzten Dingen in seiner judenchristlichen Fassung gegen den Unglauben und eine vergeistigende Erklärung, behauptet De Wette von der andern, die Erwartung der Parusie habe für den Verf. die alte Unbefangenheit und Zweifellosigkeit verloren; allein dies kann an der falschen Durchführung der Hypothese liegen. Bedenklicher ist, daß sich bei dieser Zweckbestimmung das zweite Capitel nicht in den Organismus des ganzen Briefes eingliedert. Daß die in diesem Abschnitt bekämpften Irrlehrer mit den Spöttern des dritten Capitels identisch sind, deutet der Brief weder an, noch ist es den Kritikern gelungen, unter dieser Voraussetzung ein irgend faßbares Bild derselben zu zeichnen, und mit Recht bleibt De Wette bei der besprochenen Auffassung des Briefes dabei stehen, die Polemik des zweiten Capitels stehe in keiner Beziehung zu dem Hauptzwecke desselben (vgl. s. Einleitung, § 174 b). Allein damit gesteht man ja nur,

daß sich aus der gewöhnlichen Annahme über den Zweck des Briefes die Composition desselben nicht vollständig erklärt.

Allein wenn man auch annehmen wollte, daß der pseudonyme Verf. durch verschiedene Erscheinungen seiner Zeit sich angeregt sah, im Namen des Petrus ein Mahnwort an die Gemeinden ergehen zu lassen, so wird die Einheitlichkeit und damit die Durchsichtigkeit des Zwecks der ganzen Composition doch auf's Neue bedroht, wenn wir auf den Schlußpassus blicken. Zwar behaupten Huther und Brückner, auch hier lasse sich ein conciliatorischer Zweck nicht nachweisen; aber wenn ein Schriftsteller der nachapostolischen Zeit in der Rolle des Petrus schreibt und dennoch sich bemüssigt fühlt, die Leser auf die Briefe des Paulus zu verweisen, so kann dies doch kaum einen andern Zweck haben, als daß er dieselben ausdrücklich empfehlen und gegen die Mißgunst, welche ihnen aus mißbräuchlicher Anwendung erwuchs, in Schutz nehmen wollte. Dann aber muß in dem Kreise, für welchen der Brief bestimmt war, die Autorität des Petrus ebenso unbestritten gegolten haben, wie die des Paulus gefährdet gewesen sein und der Verf. allerdings mit seiner Empfehlung und Rechtfertigung des Paulus einen conciliatorischen Zweck verfolgt haben. Nun meinten freilich Neander, Credner, Reuß u. A. diesen Zweck sehr wohl mit jenem polemischen vereinigen zu können; allein derselbe tritt, in die Schlußermahnung verflochten, mit solchem Nachdruck hervor, daß er unmöglich ein bloß secundärer sein kann, und man kann es Schwegler nicht verargen, wenn derselbe ihn als Hauptzweck voranstellt, zumal in der That die Befestigung der apostolischen Autorität in der Gemeinde wichtiger erscheinen mußte, als die Bekämpfung verkehrter Richtungen, die zuletzt doch nur auf sie gegründet werden konnte. Da nun aber das sonstige Hauptthema des Briefes, die Eschatologie, mit den Differenzen, die etwa eine petrinische und paulinische Partei trennen konnten, gar nichts zu thun hat, so ist dieser conciliatorische Zweck des Briefes mit dem polemischen in gar keinen Zusammenhang zu bringen und damit der Versuch, von diesem Standpunkt aus einen Einblick in das eigentliche Motiv des Schriftstücks, das doch zuletzt nur ein einheitliches gewesen sein kann, zu gewinnen, als mißlungen anzusehen.

Noch verwickelter aber wird die Frage nach der Zeit, in welche unser pseudonymes Schreiben zu setzen ist, wie sich schon daraus zeigt, daß die Kritiker selbst vom Ende des ersten bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts hin- und herschwanken. Und in der That scheint hier die Ansicht, welche am tiefsten herabgeht, die consequenteste zu sein. Legt man einmal auf die mangelhafte Bezeugung des Briefes ein entscheidendes Gewicht, so kann ein Brief, dessen Kenntniß man bei Irenäus und Tertullian gar nicht, vielleicht nicht einmal bei Clemens Alex. nachweisen kann, dessen sichere Bezeugung erst bei Firmilian und Origenes beginnt, schwerlich viel vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. In dieselbe Zeit weist uns aber der Punkt, welcher noch stets als das sicherste Indicium seines nachapostolischen Ursprungs gegolten hat. Ist wirklich in dem Schlußpassus eine Sammlung aller paulinischen Briefe erwähnt, die als Gemeingut der Kirche betrachtet und im kirchlichen Ansehen den inspirirten Schriften des A. T.'s gleichgestellt werden, so dürften wir nicht höher hinaufgehen; denn vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts wissen wir von einer solchen Sammlung in der Kirche nun einmal nichts. Ja, wenn der Verf. vollends bei der Benutzung des Judasbriefs eine Scheu vor dem Gebrauche apokryphischer Schriften verrathen sollte, so müßten wir auch über diesen Zeitpunkt noch herabgehen.

Und doch ist die Entstehung unseres Briefes in dieser Zeit völlig undenkbar. Schon an sich ist es nicht zu glauben, daß in einer Zeit, wo die Frage wegen der Echtheit und Verbürgung apostolischer Schriften bereits zwischen den Häretikern und der Kirche vielfach verhandelt wurde und die Aufmerksamkeit auf die echten Denkmäler der apostolischen Zeit schon sehr geschärft war, noch eine pseudonyme Apostelschrift in der Kirche ohne den lebhaftesten Widerspruch, von welchem wir gerade in der ersten Zeit nichts hören, aufkommen konnte. Sodann sollte man glauben, daß in einer Zeit so heftiger, tiefgreifender Kämpfe mit der gnostischen Bewegung eine Schrift, welche es der Mühe werth hielt, den schon so schwierigen Versuch zu machen und sich mit der erborgten Autorität eines Apostels zu decken, einen viel positiveren Bezug auf die damaligen Kämpfe nehmen und, wie vorsichtig auch immer, doch

die häretischen Grundrichtungen ihrer Zeit viel schärfer durchblicken lassen würde. Und doch sind die Spuren gnostischer Lehrmeinungen, die Schwegler in 1, 16; 2, 3 entdeckt haben will, unleugbar äußerst schwach, und er selbst gesteht, daß nur ein vages und verwaschenes Charakterbild der Gnostiker in unserem Briefe gegeben wird (vgl. s. nachapostol. Zeitalter [1846], Bd. I, S. 502). In Wahrheit sind es im Wesentlichen doch nur die Gegner des Judasbriefes, welche im zweiten Capitel bekämpft werden, und auch diesen Brief an das Ende des zweiten Jahrhunderts zu verweisen, wird doch wohl kaum Jemand Grund und Recht finden. Noch viel schwieriger aber wird die Sache beim dritten Capitel. Faßt man nämlich 3, 3. 4 als ein vaticinium post eventum, so setzt der den Spöttern in den Mund gelegte Einwand gegen die Erwartung der Parusie durchaus voraus, daß die erste Generation, innerhalb derer man die Parusie erwartete, eben erst hingestorben ist, ohne daß diese Erwartung eingetroffen war a). Denn wenn seit

---

a) Es ist mir unbegreiflich, wie die im Ganzen klaren Worte dieses Verses von den neueren Auslegern so mannichfach mißverstanden werden konnten. Die spöttische Frage, wo nun die Verheißung der Parusie sei, setzt doch unstreitig voraus, daß man die Erfüllung dieser Verheißung bereits erwarten konnte und daß sie doch nicht erfüllt sei. Wenn nun ein Begründungssatz folgt, so kann derselbe natürlich nicht die zweite Voraussetzung begründen wollen (die ja eine unbestreitbare Thatsache war), sondern die erste. Da nun aber der folgende Hauptsatz nur wieder die Thatsache ausspricht, daß die erwartete Katastrophe nicht eingetreten sei und nicht eintreten werde, so muß das Hauptgewicht des Begründungssatzes auf dem vorangeschickten Relativsatz liegen. Wenn hier nun aber von den Vätern die Rede ist, die entschlafen sind, so ist es doch die reinste Willkür, an die Erzväter des Menschengeschlechts oder die Väter des israelitischen Volkes zu denken. Vielmehr können die Spötter, wenn sie ohne Weiteres von den Vätern reden, unstreitig nur an ihre eignen Väter denken, worauf auch schon das κοιμᾶσθαι führt, das der specifische Ausdruck für das christliche Sterben ist. Wenn aber das Entschlafensein einer Generation den äußersten Zeitpunkt markiren soll, jenseits dessen die unerfüllt gebliebene Verheißung aufgegeben werden muß, so kann dies eben nur die erste christliche Generation sein, innerhalb deren man nachweislich die Erfüllung jener Verheißung erwartete. Die Frage der Spötter, in welcher indirect die Behauptung liegt, daß die unerfüllt gebliebene Verheißung der Parusie hinfällig ge-

dem Hintritt der ersten christlichen Generation bereits ein Jahrhundert vergangen war, so mußte sich doch die Kirche bereits über jene fehlgeschlagene Erwartung irgendwie beruhigt haben, und es würde die Anknüpfung der gegnerischen Polemik an diesen Punkt durchaus unerklärbar sein. Man sagt freilich, gerade die Analogie der im zweiten Clemensbriefe (Cap. 11) bekämpften Zweifler weise nothwendig auf das zweite Jahrhundert hin. Wir lassen die Frage auf sich beruhen, wieweit die in jenem Capitel angeführte Zweifelsrede wirklich ohne Weiteres mit der in der petrinischen Stelle gleichzustellen ist. Jedenfalls geht die Entgegnung des Verf. auf den Punkt, um den es sich in unserm Briefe handelt und der auf eine ungleich frühere Zeit weist, gar nicht ein. Allein die Rede jener Zweifler führt ja auch gar nicht der Verf. des zweiten Clemensbriefes an, so daß wir sie als dessen Zeitgenossen denken müßten, sondern sie findet sich im Context eines προφητικὸς λόγος, den er citirt und den bereits der wahre Clemens Rom., dessen Brief an die Corinther doch jedenfalls dem ersten Jahrhundert angehört, als γραφή citirt (Cap. 23). Diese Zweifler müssen also Zeitgenossen des Verf. dieser Schrift sein, die jedenfalls noch älter ist, als der erste Clemensbrief, und wenn sie wirklich eine Analogie zu den in unserm Brief bekämpften Zweiflern bildeten, so hätten wir damit nur den schlagendsten Beweis, daß derselbe nicht dem zweiten Jahrhundert angehören kann.

Rücken wir aber, durch diese Schwierigkeiten gedrängt, unsern Brief in's erste Jahrhundert hinauf, und gehen wir selbst bis zu dem äußersten Punkte vor, den De Wette nach seiner Anm. zu 3, 4 anzunehmen scheint, kurz nach der Zerstörung Jerusalems, so hätte doch in dieser Zeit der Einwand viel näher gelegen, daß die Parusie nicht, wie erwartet, im Zusammenhange mit der Zerstörung Jerusalems eingetreten war. Und gesetzt, es gelänge, ihm im ersten Jahrhundert einen passenden Platz auszumitteln, so sind ja damit

worden sei," wird also völlig correct dadurch begründet, daß von dem äußersten Zeitpunkt ab, bis zu dem die Erfüllung eintreten mußte, eine solche nicht mehr zu erwarten ist, vielmehr Alles bleibt, wie es ist (οὕτως) vom Anfang der Welt.

jene beiden Haupteinwände gegen die apostolische Abkunft unseres Briefes nicht beseitigt. Denn daß im ersten Jahrhundert jene Sammlung paulinischer Briefe, wie man sie in 3, 15. 16 findet, nicht bestand, wird wohl Niemand leugnen, und wie das späte Auftauchen des Briefs im dritten Jahrhundert sich leichter erklären soll, wenn der Brief nicht von Petrus in den sechziger Jahren, sondern von einem pseudonymen Verfasser in den achtzigern oder neunzigern geschrieben ist, das würden die am wenigsten zu sagen wissen, die darüber so leicht hinwegkommen, daß ein pseudonymes Schreiben in der Kirche Glauben fand und als apostolisch recipirt wurde. Wir kommen also auch hier zu dem Resultate, daß die Indicien, an welchen man zu erkennen glaubt, daß unser Brief dem apostolischen Zeitalter nicht angehören könne, weit entfernt evident auf eine bestimmte andere Zeit hinzuweisen, sich in der Art widersprechen, daß sich ein für ihn passender Zeitpunkt gar nicht ausmitteln läßt.

Diese Erwägungen geben, meine ich, unbedingt ein Recht, unseren Brief noch einmal darauf anzusehen, ob er sich nicht als Werk des Apostel Petrus geschichtlich begreifen läßt. Daß auch diese Annahme manche Schwierigkeiten und vielleicht unlösbaren Räthsel bietet, ist ja unzweifelhaft, aber die entgegengesetzte Annahme wird, wie wir gezeigt zu haben glauben, ebenfalls noch von bedeutenden Schwierigkeiten gedrückt, die nicht mit dieser oder jener Fassung zusammenhängen, sondern die wesentlich darauf hinauskommen, daß die verschiedenen Momente, die in dem negativen Resultat, daß unser Brief nicht apostolisch sei, zu convergiren scheinen, zu divergiren anfangen, sobald wir ihnen positive Aufschlüsse über Entstehung und Composition des Briefs entnehmen wollen. Sobald aber die Hypothese der Pseudonymität nicht ausreichend leistet, was sie leisten soll, nämlich die geschichtliche Erklärung des Briefes von allen Schwierigkeiten zu befreien, sieht man sich immer wieder dazu getrieben, es mit der Voraussetzung zu versuchen, die der Brief zunächst selbst darbietet. Es fehlt zwar an Solchen nicht, die vermeintlich gesicherte kritische Resultate, wie die Pseudonymität des zweiten Petrusbriefs, für mindestens ein ebenso unumstößliches Dogma halten, wie man sonst die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Tradition

für ein solches hielt und jeden Versuch, an jenen zu rütteln, sofort einem apologetischen Interesse zu Gunsten dieser zuschreiben; dennoch scheint es mir hier sich gar nicht um einen Streit zwischen Kritik und Tradition zu handeln, da letztere ja in diesem Falle anerkanntermaßen eine höchst ungenügende ist, sondern lediglich um die Frage, ob die geschichtlichen Schwierigkeiten, welche der 2. Petrusbrief unleugbar bietet, sich leichter lösen, wenn man von der Voraussetzung der Pseudonymität oder wenn man von derjenigen ausgeht, die der Brief selbst an die Hand giebt.

3. Die geschichtliche Situation des Briefes.

Der Verf. bezeichnet sich als den Apostel Petrus, und wir nehmen jetzt an, er sei es. Er schreibt nach 3, 1 an die Leser des 1. Petrusbriefes, also an die kleinasiatischen Gemeinden oder doch an einen Theil derselben. Hiegegen spricht an sich durchaus nicht, daß die Leser in der Adresse nur nach ihrem allgemeinen christlichen (näher heidenchristlichen) Charakter bezeichnet werden a). Der Brief wird damit so wenig ein katholischer im weitesten Sinne, wie etwa der Judasbrief, der nach V. 12 oder nach V. 22. 23 doch jedenfalls an einen bestimmten Gemeindekreis gerichtet ist, oder wie der sogenannte Epheserbrief, in dessen Adresse ja das ἐν Ἐφέσῳ ursprünglich gar nicht stand. Da solche Briefe ja doch persönlich überbracht wurden, bedurfte es einer concreteren Bezeichnung der Leser in der Adresse nicht nothwendig. Wenn eine solche indirect in 3, 1 liegt, so versteht sich ja wohl von selbst, daß diese Stelle nicht etwa nachträglich noch die Leser kenntlich machen soll, sondern daß nur bei Gelegenheit einer sachlichen Rückweisung auf den ersten Brief sie uns diesen Dienst leistet. Nun scheint freilich für uns die ganz besondere Schwierigkeit zu entstehen, daß wir die Leser des ersten Briefs für Judenchristen hielten und hier nun zugeben müssen,

a) Ich glaube nämlich mit den neueren Auslegern, daß die ἡμεῖς, mit denen die Leser einen gleichwerthen Glauben empfangen haben, die Judenchristen sind, zumal sich auch so am natürlichsten erklärt, weshalb der Apostel sich mit seinem ursprünglichen Namen und zwar in der hebräischen Namensform bezeichnet. Er charakterisirt sich eben dadurch als Judenchristen.

daß Petrus an heidenchristliche Leser denkt, obwohl er doch an dieselben Gemeinden schreiben will. Allein wenn auch inzwischen durch die paulinische Heidenmission die judenchristlichen Anfänge der Gemeindebildung in Kleinasien längst überflügelt, die Gemeinden wesentlich heidenchristliche geworden waren, so konnte doch deshalb Petrus sie immer noch als Empfänger seines ersten Briefes bezeichnen, da, wenn man nicht von der unbeweisbaren Voraussetzung eines feindseligen Gegensatzes zwischen Paulus und den Uraposteln ausgeht, es sich doch wohl von selbst versteht, daß die neugewonnenen Heidenchristen sich mit jenen judenchristlichen Anfängen verschmolzen, so daß die Identität christlichen Gemeindelebens gewahrt blieb, und daß die so im Personalbestand veränderten Gemeinden doch immer das einst an sie ergangene Apostelschreiben als das ihrige betrachteten a). Konnten wir doch von dieser Voraussetzung aus es allein verstehen, wenn Paulus in seinem sogenannten Epheserbrief sich an dieses Apostelschreiben anschloß.

Zwar sagt man, der Verf. schließe sich 1, 16 mit Denen zusammen, welche den Lesern das Evangelium verkündigt haben, und das widerspreche dem unzweideutigen Zeugnisse des ersten Briefs, wo er sich 1, 12 von diesen ausschließt. Allerdings könnte er lediglich auf die Verkündigung des ersten Briefs hinweisen, wo ja von der Machtfülle des erhöhten Christus (z. B. 3, 22) und von seiner Parusie (z. B. 1, 7; 5, 4) die Rede ist; allein es ist kein Grund abzusehen, weshalb der Apostel inzwischen nicht in Kleinasien gewesen sein soll. So gut man freilich dem Zeugniß des ersten Briefes über seinen Aufenthalt in Babylon entgegenstellt, das kirchliche Alterthum wisse nichts davon, so gut kann man es auch hier thun, da die patristischen Nachrichten über seine Wirksamkeit in Kleinasien wahrscheinlich nur aus der Adresse des ersten Briefes erschlossen sind. Aber was wissen wir denn überhaupt seit Apg. 15 von Petrus außer der Nachricht über seinen Märtyrertod in Rom,

a) Sollte vielleicht gerade darum, weil inzwischen der Personalbestand dieser Gemeinden ein anderer geworden war, Petrus sich bewogen gefunden haben, sie in der Adresse als solche zu bezeichnen, die einen gleichwerthen Glauben mit den Judenchristen empfangen haben, d. h. ausdrücklich die wesentliche Identität der Christengemeinden trotz dieser Aenderung hervorzuheben?

der doch selbst für Viele noch nicht einmal früh und direct genug bezeugt ist? Ja, wenn wir bedenken, daß der erste Brief, den er nach Kleinasien geschrieben, einmal ein Band zwischen ihm und den dortigen Gemeinden geknüpft hatte, und daß auch sein Lebensweg von dem Osten nach dem Westen ging, so ist dies an sich höchst wahrscheinlich und zugleich der beste Erklärungsgrund dafür, weshalb er sich 1, 12—15 mit diesen Gemeinden so verbunden fühlt, daß er sich zu beständiger Fürsorge für sie verpflichtet hält, die doch in ihrem jetzigen Bestande wesentlich eine Stiftung des Paulus und seiner Schüler waren. Freilich muß man sich dabei der Vorstellung gründlich entschlagen, als seien sich die Urapostel und Paulus in ihrer Wirksamkeit überall scheu aus dem Wege gegangen, welche Vorstellung ja aber für Kleinasien schon durch die johanneische Wirksamkeit daselbst, die wohl Niemand mehr bestreitet, widerlegt wird. Ist aber der „Apostel der Hoffnung" in Kleinasien gewesen, so wird er dort doch wohl in seiner persönlichen Wirksamkeit, ebenso wie in seinem ersten Briefe, die Wiederkunft des Herrn verkündet haben, wie 1, 16 voraussetzt. Nur muß man freilich bei den Worten dieser Stelle nicht an die grundlegende, gemeindestiftende Verkündigung denken. Diese wird ja aber durch 3, 2 ausdrücklich ausgeschlossen. Denn wenn dort mit allen Majuskeln (auch dem Cod. Sin.) ὑμῶν zu lesen ist, so unterscheidet sich ja der Verf. ausdrücklich von Denen, die ihre Apostel gewesen sind, d. h. doch eben von Denen, die ihnen die Botschaft von Christo zuerst gebracht haben. Dies waren eben für den jetzigen Hauptbestand der Gemeinden Paulus und seine Schüler gewesen.

Und damit stimmt vollständig 3, 15. 16. Ist es hiernach unzweifelhaft, daß der Verf. die an die Leser gerichteten paulinischen Briefe von andern Briefen desselben Verf. unterscheidet, so folgt daraus erstens, daß er als die Leser seines Briefes nicht die Christenheit überhaupt, sondern einen bestimmten Gemeindekreis denkt, zweitens aber, daß er auch die paulinischen Briefe keineswegs ihrer ursprünglichen Bestimmung entgegen als Gemeingut der Christenheit behandelt. Wir können dann freilich bei V. 15 weder an den Römerbrief, noch an die Thessalonicher- oder Korintherbriefe

denken; aber es ist ja auch offenbar contextwidrig, die Berufung auf die Paulusbriefe auf den vorangeschickten Participialsatz (ταῦτα προςδοκῶντες V. 14) oder auf den angeknüpften Nebengedanken (καὶ — ἡγεῖσθε) statt auf die Hauptermahnung in V. 14 zu beziehen, welche gerade in den kleinasiatischen Briefen des Apostels Paulus ein so wichtiges Hauptstück bildet, daß gelegentlich selbst der Ausdruck derselben durchklingt (Eph. 1, 4; 5, 27. Kol. 1, 22. Vgl. auch Gal. 5, 24. 25; 6, 15. 16) und von welcher allein V. 16 gesagt werden konnte, daß sie sich in allen seinen Briefen findet.

Für die hergebrachte Auffassung des ersten Briefes bleibt freilich noch eine Schwierigkeit, die von den bisherigen Vertheidigern der Echtheit des zweiten nicht genügend gelöst werden konnte. Man macht mit Recht darauf aufmerksam, daß in dem ersten Briefe sich keine Spur von dem bedenklichen Unwesen zeigt, das der zweite bekämpft, und umgekehrt im zweiten keine Erwähnung der Leiden, von denen der erste redet. Bei der Vorstellung, die wir von den letztern gewonnen haben, würde es sich freilich noch am ehesten erklären, wenn der bestimmt begrenzte Zweck eines Briefes, der es so ganz mit den Gefahren des inneren Gemeindelebens zu thun hat, die Rücksichtnahme auf die äußere Lage der Christen ausschloß. Allein da wir mit den meisten Auslegern im ersten Briefe weder von den Anknüpfungspunkten für das im zweiten bekämpfte Unwesen, die Brückner S. 119 herauskünstelt, noch gar von den ausgeprägten Zügen desselben, die Schott S. 161. 162 gefunden haben will, irgend etwas entdecken können, so bleibt wenigstens die erste Schwierigkeit bei der Zeitnähe, in der nach der hergebrachten Auffassung nothwendig beide Briefe stehen, unüberwindlich. Für uns aber fällt sie ganz fort, da schon wegen der Kenntniß des Judasbriefs, die der zweite zeigt, mehr als ein Decennium zwischen beiden Briefen liegt.

Die Situation, aus welcher der Brief nach 1, 12—15 geschrieben sein will, hat an sich nichts Unwahrscheinliches. Der Apostel, dem der Herr ein gewaltsames Ende geweissagt hatte (Joh. 21, 18), sieht, da er hienach das natürliche Maß menschlichen Lebens nicht einmal erschöpfen sollte, je älter er wird, um

so sicherer seinem baldigen Ende entgegen a) (1, 14). Er hält es für seine Pflicht, so lange er noch am Leben ist, für die Aufmunterung der Leser zu sorgen (V. 12. 13), was ja freilich durch persönliche Wirksamkeit so gut wie durch Absendung treuer Lehrer geschehen kann; aber damit sie auch etwas in Händen haben, was ihnen auch nach seinem Tode immer wieder die Erinnerung an seine Ermahnungen auffrischt, will er ihnen noch einmal diese seine Ermahnungen schriftlich geben und so gleichsam als sein Testament hinterlassen (1, 15). Worum es sich aber bei diesen Ermahnungen handelt und was darum den eigentlichen Zweck des Briefes ausmacht, das stellt ja der Brief in seinem Eingange (1, 3—11), worauf das *τούτων* in 1, 12. 15 zurückweist, sofort klar in's Licht. Er will die Leser an die Pflicht erinnern, die christliche Erkenntniß fruchtbar werden zu lassen im christlichen Tugendwandel. Diese Erkenntniß ist aber nach 1, 3. 4 wesentlich als Erkenntniß der mit unserer Berufung uns gegebenen großen Verheißungen gedacht, die eben darum das Motiv des christlichen Tugendstrebens bilden, weil ihre Erfüllung ohne dieses nicht erlangt werden könne (1, 10. 11). Derselbe Grundgedanke spiegelt sich aber in 3, 1. 2, wonach sie der Apostel in diesem Briefe wie in dem ersten erinnern will an die Weissagungen der Propheten und das ihnen von den Aposteln überlieferte Herrengebot; denn die Weissagungen der Propheten gehen eben hinaus auf die Heilszukunft, wo sich alle Verheißungen erfüllen sollen, und das Herrengebot kann in diesem Zusammenhange nur der Befehl sein, sich auf diese Zukunft bereit zu halten, d. h. eben den christlichen Tugendwandel zu führen, in dem allein man getrost dieser Zukunft entgegensehen kann. Und so schließt endlich der Brief auch 3, 14. 18 mit der Ermahnung, im

---

a) Das *ταχινή*, eilend, kann an sich eben so gut „eilend herbeikommend", d. h. baldig, wie „eilend sich vollziehend", d. h. plötzlich heißen. Aber der Tod, wie hier, als Ablegung des Leibes gedacht, ist immer ein momentaner Act, für den das *ταχινή* im letzteren Sinne eine nichtssagende Bezeichnung wäre. Aber auch an sich ist ein gewaltsamer Tod weder nothwendig noch ausschließlich ein plötzlicher, da man auch einer Hinrichtung lange mit Sicherheit entgegensehen und auch durch natürliche Ursachen plötzlich hinweggerafft werden kann.

Blick auf diese Zukunft sich der sittlichen Makellosigkeit zu befleißigen und zu wachsen in dem festen Stande eines vor der Verführung wohlverwahrten Christenlebens. Der Zweck dieses Briefes ist also wie der des ersten zunächst ein paränetischer; allein wie dort die Stellung der Christen inmitten der ungläubigen Welt den specielleren Anlaß zu solcher Paränese bot, so hier die eigenthümlichen Gefahren, welche dem innern Gemeindeleben drohten und den Lesern die Pflicht, an welche der Apostel sie immer wieder erinnern will, aus den Augen rücken konnten.

Deutlich ist nämlich 3, 17 von der Gefahr der Verführung die Rede, welche den Lesern Seitens gewisser Leute droht, die der Verf. als ἄθεσμοι, d. h. als Solche bezeichnet, die sich an kein Gesetz gebunden achten. Es sind offenbar die Libertinisten des Judasbriefes, die der Verf. zum Theil mit den Worten dieses Briefes 2, 10—22 schildert. Nach 2, 20 waren es rückfällige Christen, die sich in das befleckende Weltleben wieder hatten verflechten lassen, nach 2, 13. 14 Schwelger und Wollüstlinge, die Andere mit in ihr Sündenleben hineinzuziehen trachteten. Das Gefährlichste an ihnen aber war, daß sie ihr zuchtloses Leben als Consequenz der wahren Christenfreiheit ausgaben und eben durch diesen gleißenden Schein Viele berückten (2, 17—19). Es kann kein Zweifel sein, daß sie eben diese falsche Freiheitslehre durch Berufung auf mißverstandene oder mißdeutete paulinische Worte und Bibelstellen zu begründen suchten (3, 16) a).

Daß diese Leute in dem Leserkreise bereits ihr Wesen trieben, hätte nie geleugnet werden sollen, da schon das συνευωχούμενοι ὑμῖν (2, 13) es nothwendig voraussetzt. Die geschichtliche Nach-

a) So allein erklärt sich diese Stelle ganz einfach. Sie können sich auf paulinische Stellen, die von der Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus den Werken handeln, oder geradezu auf die paulinische Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetz berufen haben, und eben darum hebt der Apostel hervor, daß Paulus in all seinen Briefen mit demselben Ernst auf die christliche Heiligung dringe. Von den Spöttern (3, 3) ist in der Schlußermahnung gar nicht mehr die Rede, dieselbe kehrt naturgemäß zum Hauptthema des Briefes und damit zu den principiellen Gegnern des zweiten Capitels zurück.

weisung dieser Erscheinung ist freilich nicht möglich; doch hindert nichts, an die Nikolaiten der Apokalypse zu denken. Ganz verkehrt ist aber die Anknüpfung an die Irrlehrer der Pastoralbriefe; denn diese sind judenchristlichen Ursprungs und tendiren eher zur Askese, während man hier am natürlichsten an heidenchristlichen Libertinismus denkt. Vor Allem aber fehlt in dem Bilde, das unser Brief entwirft, alles Theosophische [a]), ja überhaupt jedes tiefere Eingehen auf eigentlich Lehrhaftes. Denn so sehr sich auch Dietlein und Schott bemüht haben, überall die Spuren einer wesentlich gnostischen Irrlehre aufzufinden und namentlich eine spiritualistische Geringschätzung der materiellen Leiblichkeit nachzuweisen, so wird das doch Alles erst in die einfachen Textworte hineingetragen. Auch ihre falsche Freiheitslehre haben wir uns schwerlich als ein ausgebildetes System zu denken, sondern, wie schon die Berufung auf einzelne Apostelworte zeigt, als einen lediglich zur Beschönigung ihres Treibens zurechtgemachten Grundsatz.

Das Schwierigste bleibt jedenfalls, das Verhältniß der Weissagung 2, 1—3 zu der Schilderung dieser Leute festzustellen. Unmöglich kann dies mit Wiesinger so gemacht werden, daß man annimmt, die Weissagung beziehe sich nur auf das Auftreten der anderwärts schon ihr Wesen treibenden Leute in dem Kreise der Leser. Denn abgesehen davon, daß sie nach 2, 13 auch in den Gemeinden der Leser schon aufgetreten waren, ist die Art, wie das Auftreten der Irrlehrer in 2, 1 mit dem Auftreten der Pseudopropheten im Volk des Alten Bundes in Parallele gestellt wird, nur verständlich, wenn bei dem ἐν ὑμῖν nicht an die Leser speciell gedacht wird, sondern an sie, sofern sie die angeredeten Repräsentanten des neutestamentlichen

a) Die einzige Stelle, wo von ihrer Beziehung zur übersinnlichen Welt die Rede ist (2, 10—12), scheint eher auf das Gegentheil zu führen. So dunkel auch der aus dem Judasbrief entlehnte Ausdruck δόξαι ist, so kann er doch hier wie dort nach dem Zusammenhange mit dem Folgenden nur darauf gehen, daß sie die gefallenen Engelmajestäten lästern. Den Herrn, dem sie dienen sollten, verachten sie, und den Teufel, den sie wenigstens fürchten sollten, lästern sie, weil sie überhaupt, wie vernunftlose Thiere, ein blos sinnliches Leben führen und von diesen übersinnlichen Dingen nichts verstehen.

Bundesvolkes im Gegensatz zu dem λαός des Alten Bundes sind. Sodann aber werden auch die im Folgenden als gegenwärtig geschilderten Libertinisten nicht eigentlich als Irrlehrer charakterisirt. Und doch können natürlich die hier geweissagten Irrlehrer nicht außer Zusammenhang mit der im Folgenden bekämpften Erscheinung stehen. Ich stelle mir die Sache so vor. Die Erscheinung, die der Apostel bereits gegenwärtig im Blicke hat, war ja schlimm genug; aber Schlimmeres noch hatte der Herr geweissagt. Von Pseudopropheten hatte er gesprochen, die Viele verführen würden (Matth. 24, 11), und wie konnte in dem Antitypus der Christengemeinde fehlen, was in der typischen Geschichte Israels zu Tage gekommen war? Dieses Aeußerste mußte aber kommen, wenn erst jene Libertinisten ihrem Irrwahn (3, 17) eine umfassendere theoretische Begründung gegeben hatten, wenn sie als förmliche Irrlehrer auftraten und mit rednerischer Kunst (πλαστοῖς λόγοις) in eigennützigem Interesse Propaganda machten (ἐν πλεονεξίᾳ — ἐμπορεύσονται) für ihre Lehren des Verderbens. Dann mußte der große Abfall eintreten, den Christus Matth. 24, 11. 12 weissagt (πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν); dann aber freilich mußte auch das Verderben des letzten Gerichts sie ungesäumt ereilen. Das ist die Zukunft, die der Apostel prophetisch in den Blick faßt; aber warum gerade jetzt? Eben weil er in seiner Gegenwart bereits den Anfang dieses Endes sah. Mit der Verkündigung einer falschen Freiheit (2, 19), von der Judas in seiner Schilderung noch nichts sagt und die Petrus so besonders hervorhebt, hatte ja jener Entwicklungsproceß bereits begonnen, der mit der Einführung jener αἱρέσεις ἀπωλείας enden mußte. Noch stand ja die Gemeinde fest in der evangelischen Wahrheit (1, 12; 3, 17); höchstens waren es einzelne unbefestigte Seelen (2, 14) oder Anfänger im Christenthum (2, 18), die sie mit ihren Verführungskünsten köderten; aber im Blick auf die Zukunft, wo die ausgebildete Lügenlehre gegen die Fundamente der christlichen Tugendlehre anstürmen werde, hält es der Apostel für nöthig, die Grundpflichten des christlich-sittlichen Lebens den Lesern einzuprägen und diese Erinnerung daran als sein Testament bei ihnen in diesem Briefe niederzulegen. Stellt man sich die Sache so vor, so wird man, glaube ich, dem Text nach allen

Seiten hin gerecht und kann sich auch darüber nicht mehr wundern, daß bereits in der Schilderung dieser Irrlehrer der Zukunft einzelne Züge aus dem Bilde der Libertinisten bei Judas einfließen (*τὸν δεσπότην ἀρνούμενοι* V. 1; vgl. die *ἀσελγεία* V. 2), deren letzte Entwicklung ja nur jene sind.

Aber wo kommen die Spötter im dritten Capitel her? Klar ist, daß der Verf. mit 3, 1 einen ganz neuen Ansatz nimmt, was er unmöglich thun würde, wenn er nur einen neuen Zug im Bilde der gegenwärtigen oder zukünftigen Gegner bringen wollte, wie er denn auch mit keinem Worte andeutet, daß er dieselben Personen wie in Cap. 2 meint. Von der andern Seite bemerkten wir schon oben, wie leicht die Einheitlichkeit des Zweckes für den ganzen Brief verloren geht, wenn wir den Verf. gegen zwei ganz verschiedene Erscheinungen polemisirend denken, die gar nichts miteinander zu thun haben. Aber wir müssen die innere Einheit der Polemik des Apostels nicht in den Personen seiner Gegner, sondern in dem Zwecke seines Briefes suchen. Wir zeigten, wie es eine Eigenthümlichkeit an der sittlichen Ermahnung unseres Briefes ist, daß dieselbe stets auf die Zukunftshoffnung des Christen gegründet wird, auf die großen Verheißungen, die das Motiv des christlichen Tugendstrebens sein sollen. Aber wie nun, wenn einst Solche auftraten, die jene Hoffnungen als eitel, diese Verheißungen als hinfällig verspotteten? Dann freilich war der sittlichen Vermahnung des Apostels ihr eigentliches Fundament bedroht und der Zweck seines Briefes vereitelt. Es gehörte also zu der Erreichung dieses Zweckes nothwendig auch diese andere Seite seiner Polemik gegen die, welche nicht der christlichen Tugendlehre eine die Unsittlichkeit zur Theorie erhebende Lügenlehre, sondern der christlichen Hoffnungslehre, worauf jene sich gründete, ihren ungläubigen Spott entgegensetzten.

Daß solche Spötter kommen werden, sagt er 3, 3 voraus; es ist nur eine nähere Bestimmung und eigenthümliche Wendung der apostolischen Weissagung, die schon Judas V. 18 angezogen hatte. Aber sicher muß es auch hier einen bestimmten Anlaß in den Verhältnissen der Gegenwart gegeben haben, wenn der Apostel diese Erscheinung der Zukunft in den Blick faßte und mit Bezug auf sie seinen Lesern die Waffen in die Hand geben wollte zur

Vertheidigung der Fundamente seiner sittlichen Vermahnung. Diesen Anlaß zeigt uns deutlich 3, 9. Schon nämlich neigte sich der Zeitraum, innerhalb dessen man den Eintritt der Parusie, mit welcher sich alle Verheißung erfüllen sollte, erwartet hatte, nämlich die Lebensdauer der ersten christlichen Generation, ihrem Ende entgegen; schon begann man in der Gemeinde a) im klagenden oder anklagenden Tone von einer Verzögerung der Erfüllung zu reden. Wie nahe lag da der Gedanke, daß, wenn die Erfüllung noch länger verziehen, wenn wirklich die ganze Generation darüber hinsterben sollte, daß dann der frivole Zweifel sich dieses Punktes bemächtigen und von da aus die Fundamente des christlichen Tugendstrebens angreifen könnte. Das ist es, was Petrus 3, 4 vorhersagt. Es war leicht zu sehen, und der Apostel sah es, wie seine Polemik zeigt, mit Bestimmtheit vorher, daß der eigentliche Grund solchen Zweifels ein tiefer liegender sein werde; er sucht ihn in der gemeinen naturalistischen Weltanschauung, welche aus dem jahrtausendlangem Bestande der Welt auf eine ewige Dauer derselben schließt und eine Katastrophe, wie sie die Verheißung in Aussicht stellte, für unmöglich erklärt. Es erhellt aus V. 5 nicht ganz klar, ob der Apostel derartige Aeußerungen bereits gehört hatte, oder ob er die in ihnen sich aussprechende Denkweise nur für den selbstverständlichen Grund solcher Spottreden hielt, wie er sie für die Zukunft voraussah. Jedenfalls lag die eigentliche Gefahr für die Gemeinde erst in der Zukunft, wo das scheinbare Ausbleiben der Erfüllung über den äußersten Termin hinaus den also Gesinnten einen Vorwand bieten konnte für ihre Verspottung der Verheißung. Und für diese Zukunft die Gemeinde zu waffnen, ist der Zweck seiner Polemik. Erwägt man, daß der Apostel 3, 3 diese Spötter als Solche bezeichnet, die nach ihren Lüsten wandeln, so liegt freilich der Gedanke nahe, daß die naturalistische Weltanschauung, aus der die Verspottung der Parusie hervorging, leicht sich mit jenem sittlichen Libertinismus verbinden konnte, den Cap. 2 bekämpft; aber da jene Worte nur aus der Gestalt der Weissagung bei Judas mit herüber

---

a) Die τινες in 3, 9 können contextgemäß gar nicht identisch mit den Spöttern 3, 3 sein, sie gehören zu den ὑμεῖς, die der Apostel vor jenen warnt.

genommen sind und, wie gesagt, der Apostel die Identität der Personen durchaus nicht andeutet, so scheint er diese Combination für seine Zukunftsaussicht nicht vollzogen zu haben.

Was wir zuletzt über den Anlaß der Polemik des Apostels gesagt, verweist den Brief in ein vorgerücktes Stadium des apostolischen Zeitalters. Ebendahin weist die Kenntniß des Judasbriefs, den ich etwa um die Mitte der sechziger Jahre meine ansetzen zu müssen. Es fragt sich, ob diese Zeitbestimmung mit den geschichtlichen Nachrichten über das Lebensende des Petrus vereinbar ist. Die Nachricht von dem Märtyrertode des Apostels zu Rom scheint mir durch Dionysius und Cajus hinlänglich verbürgt zu sein, und wir müssen uns an sie halten, wenn wir überhaupt von geschichtlichen Nachrichten über das Lebensende des Petrus reden wollen. Von Tertullian erfahren wir zuerst, daß er, sowie Paulus, unter Nero gestorben, womit aber keineswegs gesagt ist, daß er in der neronischen Verfolgung des Jahres 64 starb. Demnach bliebe immer noch ein Zeitraum von 2 bis 3 Jahren (65—68), innerhalb dessen unser Brief geschrieben sein kann. Denn daß erst längere Zeit verfließen mußte, ehe der Brief des Judas benutzt werden konnte, wie noch Bleek (in s. Einleitung [1862], S. 578) behauptet, kann man nur sagen, wenn man sich von dieser „Benutzung" eine ganz schiefe Vorstellung macht. Das Natürlichste wäre gerade dies, daß der Apostel unter dem frischen Eindrucke, den ihm das Lesen dieser Epistel gemacht hatte, sich bewogen fand, den kleinasiatischen Gemeinden einen auf wesentlich dieselbe Erscheinung, die jener Brief bekämpfte, bezugnehmenden Brief zu schreiben und sich darum selbst im Wortlaut so vielfach an denselben anzuschließen.

Näheres läßt sich bekanntlich durchaus nicht mit irgend einer Sicherheit feststellen, weder ob Petrus wirklich noch mit Paulus gemeinsam in Rom gewirkt, noch ob er mit ihm gleichzeitig gestorben. Ist Ersteres der Fall gewesen, so kann der Brief allerdings nicht wohl aus der Zeit dieser gemeinsamen Wirksamkeit her sein, da sich nicht erklären läßt, woher dann nicht lieber Paulus selbst das Wort ergriff an Gemeinden, die in ihrem jetzigen Bestande wesentlich seine Pflanzung waren, oder warum er nicht wenigstens sie grüßen läßt. Allein in unserm Briefe liegt auch

schlechterdings keine Veranlassung, denselben aus Rom datirt sein zu lassen. Seit freilich Eusebius, durch die Combination mit der Simonsage irre geführt, den Apostel schon unter Claudius nach Rom gebracht hatte a), mußte man natürlich nicht nur im ersten Briefe Babylon in Rom verwandeln, sondern auch den zweiten dort geschrieben sein lassen. Aber wenn noch Schott (S. 153) aus 1, 14 schließt, der Brief sei kurz vor der Hinrichtung des Petrus geschrieben, was dann freilich, wenn man vorher noch eine römische Wirksamkeit annimmt, auf Rom führen würde, so folgt aus jener Stelle vielmehr das Gegentheil; denn, wenn Petrus bereits, menschlich angesehen, dem nahen Tode entgegensah, so würde er sich doch wohl über diese drohende Lage etwas näher aussprechen, nicht aber sich auf die Weissagung des Herrn berufen, deren Erfüllung er überall und zu jeder Zeit nahe glauben konnte. Es ist also auch gar kein Grund, den Brief in die Zeit jener gemeinsamen römischen Wirksamkeit beider Apostel zu setzen, falls dieselbe angenommen werden muß. Dagegen muß der Brief freilich noch bei Lebzeiten des Paulus geschrieben sein, wenn Petrus mit Paulus gleichzeitig starb, und allerdings gestehe ich, daß mir die Stelle 3, 15 nicht so klingt, als spräche sie von dem Verstorbenen, dem Blutzeugen, der ihm den Weg vorangegangen, auf dem er bald nachfolgen sollte.

---

a) Es muß immer wieder hervorgehoben werden, daß unsers Wissens erst Eusebius diese Combination gemacht hat. Die Berufung auf Clemens und Papias (h. e. II, 15) geht nicht auf diese Combination, sondern lediglich auf den Ursprung des Markusevangeliums und auch hier nur scheinbar auf die Form, in der Eusebius den letzteren erzählt, da wir ja aus anderen Stellen, wo Eusebius seine Gewährsmänner ausdrücklich citirt (III, 39; VI, 14), ersehen, daß sie denselben in einer relativ ursprünglicheren Form erzählen. Ebensowenig aber bezieht sich jene Berufung auf die falsche Erklärung von 1 Petr. 5, 13, die Eusebius im Folgenden zum Beweise, daß der erste Brief in Rom geschrieben, anführt, da die Construction auf's Deutlichste zeigt, daß die Worte *Κλήμης — Παπίας* als Parenthese genommen werden müssen und mit *τοῦ δὲ Μάρκου* Eusebius fortfährt, eine Ansicht seiner Zeit (*φασι*) zu berichten, während gar kein Grund gewesen wäre, mit jener Einschaltung die Construction zu unterbrechen, wenn er auch für den Schlußsatz des Capitels jene beiden Gewährsmänner anziehn konnte oder wollte.

Aber unter den Voraussetzungen unseres Briefs hat auch diese Annahme gar keine Schwierigkeit. Hatte Petrus zu den kleinasiatischen Gemeinden bereits seit seinem ersten Briefe Beziehungen, war er, worauf 1, 16 deutet, inzwischen auch persönlich bei ihnen gewesen und hatte unter ihnen gewirkt, so fallen die Bedenken fort, welche uns beim ersten Briefe hinderten, anzunehmen, daß sich Petrus ohne Weiteres an paulinische Gemeinden bei Lebzeiten ihres Apostels gewandt haben sollte, zumal wenn er etwa wußte, daß Paulus für immer von seinem kleinasiatischen Wirkungskreise geschieden war und sich ein neues Arbeitsfeld im fernsten Occident gesucht hatte. Daß freilich die beiden Apostel gleichzeitig gestorben, sagt uns zuerst Dionysius von Korinth in einer stark rhetorisch gefärbten Stelle, die auch sonst sehr cum grano salis genommen werden will und von der wir darum nicht wissen, ob sie in diesem Punkte chronologisch gepreßt werden darf. Sind beide Apostel aber auch nicht gleichzeitig gestorben, so können wir, da unser Brief, wie gezeigt, nicht fordert, sondern verbietet, ihn kurz vor der Hinrichtung des Apostels anzusetzen, ihn immer noch in die Lebenszeit des Paulus hinaufrücken, wenn es uns zu schwierig sein sollte, zu erklären, daß der Apostel Petrus, jedenfalls nicht gar zu lange nach dem Tode des Paulus schreibend, seines Martyriums nicht gedenkt. Es bleibt daher dabei, daß, was wir irgend Sicheres über das Lebensende des Petrus wissen und was wir daraus etwa combiniren müssen, mit den sonstigen Indicien über die Abfassungszeit unseres Briefes nicht im Widerspruch steht.

4. Das Verhältniß zum ersten Briefe Petri.

Vergleichen wir die Lehranschauung beider Briefe, so springt in die Augen, wie die auf die christliche Hoffnungslehre gegründete Ermahnung und die ihr zu Gunsten geführte Polemik ganz dem Bilde des Apostels der Hoffnung entspricht, das uns der erste Brief gibt. Selbst Huther gesteht, daß in beiden Briefen das Hauptaugenmerk auf die Wiederkunft Christi gerichtet und das ganze Leben auf diese zukünftige Heilsthatsache bezogen wird (S. 249). Allerdings kommen die termini ἐλπίς und ἐλπίζειν nicht vor; allein das liegt daran, daß es sich hier nicht um eine einfache Stärkung

des subjectiven Hoffnungslebens, wie bei den jungen Gemeinden des ersten Briefes, sondern um eine Vertheidigung des Hoffnungsobjects handelt, also um die ἐπαγγέλματα (1, 4; 3, 13), und um ein Festhalten der Hoffnung gegenüber einer scheinbaren Verzögerung der Erfüllung, also um das προςδοκᾷν (3, 12. 14). Allerdings ist es nicht sowohl der Blick auf die Verherrlichung der Gläubigen, was den Apostel beschäftigt, als vielmehr der Blick auf den Weltuntergang; aber das hängt doch einfach damit zusammen, daß die Anzweiflung der Parusie von einer Seite herkam oder herzukommen drohte, wo man sie eben um der damit verbundenen Weltkatastrophe willen für unmöglich hielt, und der Blick auf die neue Welt (3, 13) und das ewige Reich Christi (1, 11) fehlt ja keineswegs. Durchaus schief ist es aber, wenn man gesagt hat, es sei hier an die Stelle der Hoffnung die ἐπίγνωσις getreten; denn unter dieser versteht unser Brief keineswegs eine das Christenleben vollendende höhere theoretische Erkenntniß, sondern die das Christenleben begründende (1, 3. 8; 2, 20) und in allem Wachsthum bedingende (1, 2; 3, 18) Erkenntniß Christi und des in ihm gegebenen Heiles (vgl. bes. 1, 3), welche natürlich auch die Bedingung aller Christenhoffnung ist und also sehr in Betracht kommt, wo es sich um eine festere Gründung der Hoffnung handelt. Ganz unrichtig ist es endlich, wenn man gemeint hat, die Erwartung der Nähe der Parusie sei in unserm Briefe aufgegeben. Nicht um der Menschheit willen überhaupt, sondern um der gegenwärtigen Generation willen verzieht ja Gott mit dem Gerichte (3, 9), sie kann den Tag der Parusie dadurch, daß sie sich recht bereitet auf denselben, schneller herbeikommen machen (3, 11. 12), und wenn sich auch der Apostel mit dem Gedanken vertraut macht, daß Gott, der an kein menschliches Zeitmaß gebunden sei (3, 8), auch über die äußerste Grenze des Zeitraums hinaus warten könne, innerhalb dessen man das Ende sicher erwartete, so zweifelt er doch nicht, daß die Tage, in denen man dann über die scheinbar ausgebliebene Weissagung spotten werde, nun auch wirklich die letzten seien (3, 3. 4) a).

a) In der sonst so wörtlich herübergenommenen Stelle Jud. V. 18 steht ἐπ᾽ ἐσχάτου τοῦ χρόνου, aber das ἔσχατον τῶν χρόνων hat nach

Einstweilen ist es dieselbe göttliche Langmuth, die mit dem Endgerichte wartet (3, 9), und die einst nach I, 3, 20 mit dem vorbildlichen Gerichte der Sündfluth verzog.

Nicht weniger charakteristisch als der Lehranschauung des ersten Briefs ist unserm die starke Anlehnung an das Alte Testament. Man sagt zwar gewöhnlich, es fehlten ihm die reichen Citate des ersten Briefs, und es ist wahr, daß er nicht so oft ausdrücklich mit Schriftworten seine Rede durchwebt, aber das spricht doch nur für das, was wir oben behaupteten, daß der erste Brief dies um der judenchristlichen Leser willen thut. Wie sich dem Apostel seine Gedanken mehr oder weniger unwillkürlich in alttestamentliche Reminiscenzen einkleiden, zeigt ja auch hier 3, 8; 2, 22, und 3, 13 beruft sich offenbar auf die bekannte jesajanische Weissagung. Und wenn man die Ausführung über das prophetische Wort liest (1, 19—21), das, auf Antrieb des heiligen Geistes geredet, sich nicht selbst seine Auslegung geben kann, sondern dieselbe erst im Morgenlicht der vollen Erfüllung empfängt und darum jetzt, wo die Augenzeugen des Lebens Christi einen Theil dieser Erfüllung bereits geschaut haben, viel fester und gewisser geworden ist; wie auffallend erinnert dieselbe an die Stelle I, 1, 10—12, wo die Propheten, die von einem Heile weissagten, das ihnen der Geist bezeugte und von dem sie mit all ihrem Forschen nach der Zeit der Erfüllung doch nur ermitteln konnten, daß es ihnen noch schlechthin zukünftig sei, gegenübergestellt werden den Gläubigen, denen in der Predigt des Evangeliums bereits die (theilweise) Erfüllung verkündet wird (vgl. a. a. O., S. 33. 34)! Nicht als ob

---

1 Petr. 1, 20 bereits begonnen (vgl. m. petr. Lehrbegr., S. 83); es können also nur die Schlußtage (ἐσχ. ἡμέραι) dieser Vollendungszeit sein, die noch in Aussicht stehen; daher die Aenderung in 2 Petr. 3, 3, die für die Uebereinstimmung in der Lehranschauung beider Briefe charakteristisch ist. Vgl. auch wie die Vorstellung des Leibes als eines Zeltes (1, 13. 14), das nur für einen vorübergehenden Aufenthalt errichtet wird, mit der Vorstellung der Erdenpilgrimschaft (I, 1, 1; 2, 11) zusammentrifft, und wie das den Gedanken der Vergeltung scharf formulirende Wortspiel zwischen dem ἐπιχορηγήσατε (1, 5) und —γηθήσεται (1, 11) an I, 3, 9 (vgl. m. petr. Lehrbegr., S. 70) erinnert.

die eine Stelle die Copie der andern sein könnte, aber es ist derselbe Kreis von Reflexionen über das Wesen der Prophetie und ihr Verhältniß zur Gegenwart, aus dem sie, jede in eigenthümlicher Weise, hervorgehn. Und wenn im ersten Briefe (1, 23—25) ausdrücklich das Wort der evangelischen Verkündigung mit dem Worte Gottes im A. T. gleichgesetzt wird (vgl. a. a. O., S. 182), so steht auch hier 3, 2 das Weissagungswort der Propheten mit dem von den Aposteln verkündeten Herrengebot und 3, 16 das Wort des Apostels mit dem alttestamentlichen Schriftwort ganz auf einer Linie. Wie der Verf. im A. T. lebt, zeigen die aus demselben entlehnten vorbildlichen Geschichten; denn wenn auch die von den sündigenden Engeln (2, 4), von Sodom und Gomorra (2, 6) und von Bileam (2, 15. 16) schon im Judasbrief vorkamen, so sind doch wenigstens die beiden Letzteren durchaus selbstständig und mit reicherer Benutzung des A. T.'s durchgeführt. Dazu kommt aber die sehr detaillirte Erwähnung Lot's (2, 7. 8) und Noah's (2, 5), dessen Errettung aus der Sündfluth um so mehr an I, 3, 20 erinnert [a]), als auch 3, 6 ganz wie dort das Fluthgericht als Typus des Endgerichts erscheint. Der Tag dieses Endgerichts aber heißt ganz in alttestamentlicher Weise *ἡμέρα κυρίου* (יוֹם יהוה) 3, 10. 12, und wie die Stelle 3, 5 von der Weltentstehung deutlich auf den Schöpfungsbericht der Genesis zurückgeht, wo genau wie hier Himmel und Erde auf das Schöpferwort Gottes aus den Wassern des Chaos hervorgingen (1, 2), und zwar so, daß die Entstehung des Himmels durch die Scheidung der Wasser (1, 7. 8), die Entstehung der Erde durch die Sammlung der Wasser (1, 9. 10) vermittelt war, so war es sehr unnöthig, die Vorstellung von dem Weltuntergange durch Feuer aus fremden Philosophemen abzuleiten,

a) Die Uebereinstimmung dieser Stellen ist selbst bis in's Detail auffallend. In beiden wird hervorgehoben, daß es nur acht Seelen waren, die gerettet wurden, und wenn im zweiten Brief Noah der Prediger der Gerechtigkeit genannt wird, so wird im ersten vorausgesetzt, daß er es war, da der Ungehorsam seiner Zeitgenossen sich nur auf diese Predigt beziehen kann. An die *φυλακή* I, 3, 19 erinnert aber die Aufbewahrung für den Tag des Gerichts II, 2, 9. Bemerke noch die alttestamentlichen termini technici: *κατακλυσμός* von der מַבּוּל und *καταστροφή* (V. 6) von der מַהְפֵּכָה.

da ja der Apostel 3, 7 selbst auf das Gotteswort 1 Mos. 9, 11 hinweist, das die Welt vor dem Verderben durch eine neue Fluth schützt, während die prophetischen Schilderungen von dem Zornfeuer, in welchem Jehova an seinem Tage kommt, von selbst auf diese Vorstellung hinführten. Endlich sei noch bemerkt, wie in der Gegenüberstellung des alttestamentlichen λαός und der Christengemeinde (2, 1), nach welcher die Schicksale jenes maßgebend und vorbildlich für dieses sind, sich der Grundgedanke des ersten Briefes widerspiegelt, wonach die Christengemeinde nur das zu seiner Vollendung gekommene Gottesvolk des Alten Bundes ist (vgl. m. petrin. Lehrbegr. II, § 2).

Die dem ersten Briefe so charakteristische Anlehnung an Worte Christi fehlt unserm Briefe nicht ganz. Abgesehen von der vorbildlichen Fassung der Tage Lot's und Noah's, auf die auch Christus hinwies (Luk. 17, 28—30; Matth. 24, 37—39), findet sich 2, 20 eine wörtliche Beziehung auf Matth. 12, 45; so 3, 10 eine unverkennbare auf Matth. 24, 43, und daß auch der Weissagung 2, 1. 2 Matth. 24, 11 zu Grunde liegt, haben wir oben gesehen. Allerdings wird nicht, wie im ersten Briefe, das Vorbildliche an dem Leben Christi hervorgehoben; aber die Art, wie auf die Thatsache der Verklärung als Vorspiel der Erscheinung des Herrn in seiner Herrlichkeit hingewiesen wird (1, 16—18), erinnert doch ganz an die Art, wie dort überall die Erinnerung an das geschichtliche Leben Christi hindurchblickt. Einen Unterschied in der Art, wie Christus bezeichnet wird, findet H u t h e r darin, daß im ersten Briefe Χριστός häufig als Eigenname erscheint, hier dagegen nur (8 Mal) in der Verbindung Ἰησοῦς Χριστός. Doch ist zu bemerken, daß auch im ersten Briefe 10 bis 11 Mal Ἰησοῦς Χριστός vorkommt, daß in beiden Briefen Petrus sich in der Adresse als ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet, und daß es sonst im zweiten Briefe nur noch in der Verbindung mit ὁ κύριος ἡμῶν vorkommt, in welcher es auch I, 1, 3 sich findet. Ebenso soll κύριος im ersten Briefe, außer in alttestamentlichen Citaten, immer Christum bezeichnen, im zweiten dagegen Gott. Hier ist es nun schon auffallend, daß C r e d n e r (in seiner Einl., S. 665) den vermeintlichen Unterschied ganz entgegengesetzt formulirt. In

der That aber steht ὁ κύριος I, 2, 13 unzweifelhaft von Gott (wie der Zusammenhang mit V. 15 zeigt), und außerdem kommt es alleinstehend überhaupt nur 2, 3 von Christo vor, wo ein alttestamentliches Citat auf ihn übertragen wird, außerdem 3, 15, wo derselbe Fall stattfindet, aber ausdrücklich τὸν Χριστόν hinzugefügt wird. Da nun im zweiten Brief derartige Citate überhaupt nicht vorkommen, so ist hier an einen Unterschied gar nicht zu denken, zumal der häufigere Gebrauch des κύριος von Gott sich außer 2, 9. 11 nur 3, 8—15 findet, wo er theils durch die Stelle Ps. 90, 4, theils durch den alttestamentlichen terminus für den Gerichtstag bedingt ist [a]). Bemerkenswerth ist vielmehr die Uebereinstimmung in dem artikellosen Gebrauch des κύριος (I, 1, 25; 3, 12. 15. II, 2, 9. 11; 3, 8. 9. 10), wie ähnlich das ϑεὸς πατὴρ (I, 1, 2. II, 1, 17). Daß Christus in unserm Briefe 5 Mal als σωτήρ bezeichnet wird, entspricht ganz der nachdrücklichen Hervorhebung der σωτηρία in I, 1, 5. 9. 10; 3, 21; 4, 18, und die Doxologie auf Christum (3, 18), obwohl sich eine solche im ersten Briefe nicht findet, hat nichts Auffallendes, da auch nach I, 1, 21. 11 Christo die δόξα verliehen ist.

Auffallen kann, daß die Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung Christi nicht erwähnt sind; doch ist zu erwägen, daß die wiederholte Erwähnung derselben im ersten Briefe mit dem ausgesprochenen Zwecke desselben, den Lesern diese Thatsachen zu bestätigen, zusammenhängt und daß die Zweifel an der Parusie, gegen welche unser Brief kämpft, nicht der Art waren, daß sie

a) Ungewöhnlich, aber auch in unserm Brief ganz isolirt, ist der Gebrauch des ὁ κύριος ἡμῶν (das 8 Mal von Christo steht) in 3, 15, wo nach dem Zusammenhange mit V. 9 nur an Gott gedacht werden kann, und das ὁ ϑεός ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰ. Χρ. (1, 1), das wegen des bei σωτὴρ fehlenden Artikels und Gen. ἡμῶν ohne Zwang nur auf Christum allein bezogen werden kann. Dann hätten wir in der Bezeichnung Christi als ϑεός zwar nicht im Vergleich mit der sonstigen Apostellehre, wohl aber im Vergleich mit dem ersten Briefe ein Zeichen fortgeschrittener Christologie. Allein wegen der gleich folgenden Unterscheidung zwischen Gott und Christo (V. 2) und der Parallelen 1, 11; 2, 20; 3, 18 lese ich mit Cod. Sin. τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος. Wie leicht drängte sich die Erinnerung an die Gerechtigkeit Gottes ein und veranlaßte die Aenderung.

durch den Hinweis auf die Thatsache der Auferstehung beseitigt werden konnten. Was aber den Tod Christi anlangt, so bewegt sich unser Brief genau in demselben Kreise von Vorstellungen über die Wirkung desselben, wie der erste. Denn die Erkaufung (2, 1) ist doch offenbar nichts Anderes als die λύτρωσις durch das Blut Christi (I, 1, 18. 19) und die Reinigung von den Sünden (1, 9) nichts Anderes als die Besprengung mit dem Blute Christi (I, 1, 2), nur daß die Beziehung auf den alttestamentlichen Ritus in dem Schreiben an Heidenchristen abgestreift ist.

Auch sonst bietet die Heilslehre viel eigenthümliche Vergleichungspunkte. Die Begriffe der Berufung und Erwählung (1, 10) erscheinen hier noch im Wesentlichen synonym wie im ersten Briefe (vgl. petr. Lehrbegr., S. 141), also noch nicht in der paulinischen Ausprägung, nach welcher die Erwählung gar nicht auf die Berufung folgen könnte; es liegt nur in dieser mehr die Bestimmung, die sittliche wie die heilsgeschichtliche, in jener mehr der Gegensatz gegen die Weltgemeinschaft, der sie dadurch entnommen sind. Aber auch sonst erinnert das 1, 3. 4 über die Berufung Gesagte auffallend an die Gedankenkreise des ersten Briefs. Die Berufung ist vermittelt durch die göttlichen ἀρετή, wie I, 2, 9 die Christen die ἀρεταί des berufenden Gottes verkündigen sollen; mit ihr sind die größten Verheißungen gegeben, die nach 1, 11 auf das ewige Reich Christi hinausgehen, wie I, 5, 10 die Christen zur ewigen Herrlichkeit berufen sind; die Erkenntniß des berufenden Gottes ist uns durch Christus vermittelt a), ähnlich wie wir nach I, 1, 21 durch ihn gläubig geworden sind an Gott als den Gott, der uns berufen hat (1, 15), und durch sie ist uns das ausreichend kräftige

a) Dies liegt indirect darin, daß die göttliche Macht Christi uns alles zum neuen Leben Nöthige geschenkt hat, mittelst der Erkenntniß des uns Berufenden, die sie uns also zuerst gegeben. Vgl. übrigens auch 1, 1, wo das Gnadengeschenk des Glaubens auf die gerechte, d. i. unparteiische Austheilung Christi zurückgeführt wird. Daß in I, 1, 21 der Glaube an Gott nur in dem speciellen Sinne genommen werden könne, den wir oben angedeutet, geht aus dem Folgenden hervor, wo der durch Christum an ihn gewirkte Glaube zugleich zur Hoffnung wird, die sich auf ihn gründet. Das Ziel der Hoffnung aber ist das Ziel der Berufung.

Motiv zum neuen Leben gegeben, wie nach I, 1, 15 die Berufung das Motiv ist, dem Berufenden ähnlich zu werden. Ein solches Aehnlichwerden liegt auch in der κοινωνία θείας φύσεως (1, 4), welche in diesem Zusammenhange natürlich nur nach ihrer wesentlichen Qualität, der Heiligkeit, gemeint sein kann, und noch mehr entspricht dieselbe der Wiedergeburt durch das Wort Gottes (I, 1, 23), welche ja auch der in solcher Wiedergeburt erzeugten Liebe die wesentliche Qualität des göttlichen Wortes, aus dem sie erzeugt ist, mittheilen soll (vgl. a. a. O., S. 336), wobei zu bemerken ist, daß die ἐπαγγέλματα, welche jene κοινωνία bewirken sollen, nichts Anderes sind als der Hauptinhalt des alttestamentlichen Wortes Gottes, wie der mit ihm wesensgleichen (I, 1, 25) evangelischen Verkündigung. Selbst die θεία δύναμις Christi, die alles zum neuen Leben Nöthige gibt, entspricht der zur Seligkeit bewahrenden göttlichen δύναμις (I, 1, 5).

In der Darstellung des christlich-sittlichen Lebens bildet den Mittelpunkt der alttestamentliche (vgl. 2, 5. 7. 8) Begriff der δικαιοσύνη (2, 21; 3, 13), wie im ersten Brief (2, 24; 3, 14. 18; 4, 18), deren Norm jetzt aber die christliche ἀλήθεια (1, 12; 2, 2; vgl. I, 1, 22) ist. Der dadurch zu Stande kommende heilige Wandel (3, 11) erinnert an I, 1, 15. Der Gegensatz dazu wird besonders charakterisirt durch die ἐπιθυμία 1, 4; 2, 10 (vgl. 2, 18; 3, 3) wie im ersten Brief (1, 14; 2, 11; 4, 2. 3) und das Verfallensein an die φθορά (1, 4; 2, 12. 19), welche an den durch den ganzen ersten Brief hindurchgehenden Gegensatz des φθαρτόν und ἄφθαρτον (1, 4. 18. 23; 3, 4) erinnert. Unter den christlichen Tugenden bildet die φιλαδελφία 1, 7 den Höhepunkt, wie I, 1, 22 den Mittelpunkt, und das wiederholte διεγείρειν (1, 13; 3, 1) erinnert an die Ermahnung zur Wachsamkeit (5, 8). Wie I, 2, 16 die wahre Christenfreiheit als identisch mit der wahren Gottesknechtschaft aufgewiesen wird, so wird II. 2, 19 gezeigt, daß die falsche Freiheit im Grunde die elendeste Knechtschaft ist und die Klage über den Anlaß, der zur Verlästerung des Christenthums gegeben wird (2, 2), ist nur die Kehrseite der Ermahnungen I, 2, 12; 3, 16.

Diese Beobachtungen über die in den großen Grundzügen, wie

in frappirenden Einzelheiten hervortretende Uebereinstimmung zwischen den Lehrgedanken dieses und des ersten Briefes ist es gewesen, welche mich zuerst an den hergebrachten Zweifeln gegen unsern Brief zweifelhaft gemacht hat. Mag sie immerhin nicht groß genug sein, um die Identität des Verf. zu beweisen — obwohl ich, ganz von der Echtheitsfrage abgesehen, unsern Brief in der biblisch-theologischen Betrachtung nie mit einer andern Schrift als dem ersten Petrusbrief zusammenordnen würde —, so ist sie dafür auch eine viel zu wenig in dem Anschluß an bestimmte Formeln ausgeprägte, viel zu sehr nur in der tiefern Gleichheit der Anschauungsweise beruhende, um etwa als beabsichtigte Nachahmung gelten zu können. Dazu kommt noch, daß der Verf., der die paulinischen Briefe kennt, sicher von der Lehranschauung derselben mehr influirt wäre, wenn wir es hier nicht mit einer originalen apostolischen Lehranschauung zu thun hätten. Eigenthümlich ist aber unserm Brief im Unterschiede vom ersten nur der Begriff der *εὐσέβεια* (1, 3. 6. 7; 3, 11; vgl. 2, 9), der sich in den Pastoralbriefen findet, und diese stehen ja, wenn sie echt sind, unserm Briefe jedenfalls zeitlich sehr nahe. Doch ist es möglich, daß die Hervorhebung derselben lediglich durch den Gegensatz zu der *ἀσέβεια* hervorgerufen ist, die im Judasbrief das eigentliche Schlagwort zur Charakterisirung der Gegner bildet (V. 4. 15. 18). Was De Wette (Einl., § 176, a) und Schott (S. 180. 181) von Reminiscenzen an die paulinischen Briefe oder an den Hebräerbrief gefunden zu haben meinen, ist reine Fiction.

Dagegen zeigt die Lehrsprache unsers Briefes unstreitig Abweichungen von der des ersten Briefs. Es fehlen hier eine Reihe dort häufig wiederkehrender termini, wie *ὑπακοή* und *ἀπείθεια*, *ἀγαθοποιεῖν* und *κακοπ.*, *φόβος*, *κληρονομία*, *ἀποκάλυψις*, *ὑποτάσσεσθαι* u. dergl. sammt den stammverwandten Worten. Umgekehrt kehren hier gewisse termini mehrmals wieder, die sich dort nicht finden, so *ἐπίγνωσις*, *ἀπώλεια*, *ὁδός* im bildlichen Sinne, *ἐπάγγελμα* (—*λία*, —*λεσθαι*), *προςδοκᾶν* und aus dem sonstigen lexikalischen Wortvorrath *σπουδάζειν* (—*δή*), *ἀποφεύγειν*, *ἡγεῖσθαι*, *ὑπάρχειν*, *ἐξακολουθεῖν*, *ταχινός*, *ἐπάγειν*, *βέβαιος*. Es ist unbestreitbar, daß dieselben Begriffe und Vor-

stellungen in beiden Briefen oft verschieden ausgedrückt sind, so die eschatologischen Begriffe *βασιλεία Χρ.* (statt *κληρονομία*), *παρουσία* (statt *ἀποκάλυψις Χρ.*), *ἡμέρα κυρίου* oder *κρίσεως* (statt *καιρὸς ἔσχατος, τὸ τέλος πάντων*), so die Begriffe der Reinigung, Erlösung, Wiedergeburt. Selbst in Einzelheiten kann man bemerken, daß *πταίειν* II, 1, 10 steht, wo I, 2, 8 *προσκόπτειν*, *κρίσις* II, 2, 4. 9. 11; 3, 17, wo I, 4, 17 *κρίμα* (das II, 2, 3 aus dem Judasbrief herrührt), und umgekehrt, daß *ζωή* II, 1, 3 in anderm Sinne steht als I, 3, 7, *εἰρήνη* II, 3, 14 anders als I, 1, 2; 5, 14 (doch vgl. II, 1, 2). Hie und da zeigen sich Anklänge an den paulinischen Sprachgebrauch; doch sind es verhältnißmäßig wenige: *ἐπίγνωσις, ἐντολή, ὑπομονή, πλεονάζειν, πλουσίως*. Worte, die nur ein- oder zweimal bei Paulus vorkommen, können natürlich nicht in Betracht kommen, außer etwa *εἰλικρινής* und *ἡττᾶσθαι* wegen der damit stammverwandten Worte; *αἱρέσεις* (2, 1) und *στοιχεῖα* (3, 10. 12) stehen wahrscheinlich in anderem Sinne als bei Paulus. Dazu käme noch aus dem Sprachgebrauch der Pastoralbriefe *μῦθος, ἐπαγγέλλεσθαι* und das obenerwähnte *εὐσέβεια*; *σωτήρ* ist dort überwiegend Prädicat Gottes.

Die bisherigen Vertheidiger der Echtheit unseres Briefes haben diese Erscheinung entweder ignoriren oder mit unzureichenden Ausflüchten erklären müssen. Wenn Brückner (in s. Bearbeitung des De Wette'schen Handbuchs [1853], S. 128) darauf hinweist, daß beide Briefe nur geringen Umfangs und der zweite noch vielfach von Judas abhängig ist, so übersieht er, daß dadurch die aufgezählten Unterschiede, die mit ganz geringen Ausnahmen auf den Judasbrief nicht zurückzuführen sind, nur um so greller hervortreten. Auch der Hinweis auf die Verschiedenheit der in beiden Briefen behandelten Gegenstände würde kaum irgend etwas davon erklären. Charakteristisch ist die überkünstliche Weise, wie Schott S. 185 die Erscheinung erklärt. Im ersten Brief hat sich der Apostel in selbstverleugnender Weise den heidenchristlich-paulinischen Lesern zu Liebe an die paulinische Weise angeschlossen (vgl. dagegen m. petr. Lehrbegr., S. 381—385) und darum besondere Sorgfalt auf die Form gewandt. Anfangs thut er das auch in diesem

Briefe; je mehr er sich aber in Cap. 2 und 3 gehen läßt, desto mehr tritt die Differenz hervor. Guericke (in s. Einl. [1854], S. 479) beruft sich auf das hohe Alter, in welchem Petrus den Brief schrieb; allein bei der gewöhnlichen Auffassung des ersten Briefs rücken beide viel zu nahe zusammen, als daß dieser Unterschied noch erklärlich bliebe. Liegen dagegen über 10 Jahre zwischen beiden, so kann bei einem Apostel, der überhaupt wenig geschrieben und vielleicht keine ausgeprägte Lehrsprache sich gebildet hat, ein solcher Unterschied um so weniger auffallen, als ja die Lehrsprache der Paulusbriefe, die er inzwischen kennen gelernt, noch in weiterem Umfange auf ihn einwirken konnte, als sich an den direct von ihm entlehnten Ausdrücken abzählen läßt.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß sich auch hier viel und zum Theil auffällig Uebereinstimmendes findet. Schon in dem Eingangssegenswunsch begegnet uns 1, 2 das *πληθυνθείη* des ersten Briefs, das aber freilich auch aus ihm oder dem Judasbrief entlehnt sein könnte. Ebenso geben wir gern zu, daß die der neutestamentlichen Schriftsprache überhaupt eignen Ausdrücke für sich nichts beweisen können; doch ist es schon hier nicht ohne Interesse zu sehen, bis zu welchem Umfange die nicht umfangreichen Briefe sich hier in ihrer Terminologie begegnen. Dahin gehören: *κύριος*, *πνεῦμα ἅγιον*, *ἀπόστολος*, *προφήτης*, *ἄγγελος*, *οὐρανός* (—*νοί*), *λαός*, *γραφή* (vom A. T.), *λόγος*, *πίστις*, *δικαιοσύνη*, *χάρις*, *εἰρήνη*, *δύναμις*, *ζωή*, *δόξα*, *κόσμος*, *ἐπιθυμία*, *ἀγάπη*, *ἀλήθεια*, *ἐλευθερία*, *ἔργα*, *ἁμαρτία*, *δοῦλος*, *θέλημα*, *ἡμέρα*, *ὀφθαλμός*, *ἄνθρωπος*. Bedeutsamer ist schon die Uebereinstimmung in den psychologischen terminis *ψυχή*, *καρδία*, *διάνοια*, und in Ausdrücken wie *ἀναστροφή* 2, 7; 3, 11 (im ersten Brief sechsmal), *σωτηρία* 3, 15 (I, 1, 5. 9. 10), *πειρασμός* 2, 9 (I, 1, 6; 4, 12), *ἰσχύς*, *κοινωνός*, *κρίμα*, *μακροθυμία*, *ἀπόθεσις*, *φιλαδελφία*, *ἀδελφός* (3, 15; vgl. I, 5, 12). Insbesondere aber bemerke *ἀρετή* von Gott (1, 3. I, 2, 9), *γνῶσις* 1, 5 ganz im Sinne von I, 3, 7, *τιμή καὶ δόξα* 1, 17 verbunden wie I, 1, 7, *δύναμις* von Engeln 2, 11 wie I, 3, 22, *τέκνα* in übertragenem Sinne 2, 14 wie I, 1, 14, und den Plural *ἀσέλγειαι* 2, 2. 18 wie I, 4, 3. Von Adjectiven vergleiche neben der Anrede *ἀγα-*

πητοί, und den gewöhnlichen *ἅγιος*, *δίκαιος*, *ἄδικος*, *ἀληθής*, *αἰώνιος*, *ἔσχατος* doch auch *ἴδιος* (1, 3; 2, 16; 3, 17. I, 3, 1. 5), *τίμιος*, *ἀσεβής*, *κρεῖττον* und *πρῶτον*. Von Verben bewegen sich im Kreise des Gewöhnlichen *καλεῖν*, *ἁμαρτάνειν*, *εἰδέναι*, *λαμβάνειν*, *διδόναι*, *γίνεσθαι*, *ἔχειν*, *γράφειν*, *λαλεῖν*, *θέλειν*, *ἀπολλύναι*, *τιθέναι*, *φέρειν*, *μέλλειν*, *βλασφημεῖν*; bedeutsamer schon ist die Uebereinstimmung in Ausdrücken wie *στηρίζειν*, *προγινώσκειν*, *πλανᾶσθαι*, *συμβαίνειν*, *κομίζεσθαι*, *εὑρίσκεσθαι*, *παρέρχεσθαι*. Insbesondere aber bemerke *δηλοῦν* 1, 14 ganz wie I, 1, 11, *ἀγαπᾷν* 2, 15 im Sinne von I, 3, 10, *τηρεῖν* 3, 7 wie I, 1, 4, *πορεύεσθαι ἐν* (2, 10. I, 4, 3), *ἀναστρέφεσθαι ἐν* (2, 18. I, 1, 17), *αὐξάνειν ἐν* (3, 18. I, 2, 2) *ἐπιστρέφειν ἐπί* (2, 21. 22. I, 2, 25). Endlich vergleiche noch das *παρὰ κυρίῳ* 2, 11; 3, 18 mit I, 2, 4. 20, und das sonst nur sechsmal im N. T. vorkommende *ἀεί* 1, 12 (I, 3, 15).

Doch zeigt sich die Analogie der Ausdrucksweise auch über die unmittelbar gleichlautenden Ausdrücke hinaus, wenn man vergleicht *ἐπόπται* 1, 16 mit *ἐποπτεύειν* (I, 2, 12; 3, 12), *κῆρυξ* 2, 5 mit *κηρύσσειν* (I, 3, 19), *ὑπομονή* 1, 6 mit *ὑπομένειν* (I, 2, 20), *ἀστήρικτος* 2, 14 und *στηριγμός* 3, 17 mit *στηρίζειν* (I, 5, 10) *ἀγνοεῖν* 2, 12 mit *ἄγνοια* (I, 1, 14), *ἐμπλέκειν* 2, 20 mit *ἐμπλοκή* (I, 3, 3), *φυλάσσειν* 2, 5 mit *φυλακή* (I, 3, 19), *μακροθυμεῖν* 3, 9 mit *μακροθυμία* (I, 3, 20), *ἐπιχορηγεῖν* 1, 5 mit *χορηγεῖν* (I, 4, 11), *ἰσότιμος* 1, 1 mit *πολύτιμος* (I, 1, 7), *ματαιότης* 2, 18 mit *μάταιος* (I, 1, 18), *ὀλίγως* 2, 18 mit *ὀλίγον* (I, 1, 6; 5, 10), *κτίσις* 3, 4 mit *κτιστής* (I, 4, 19), *ἄθεσμος* 2, 7; 3, 17 mit *ἀθέμιτος* (I, 4, 3), *ἐπιθ. σαρκός* 2, 18 mit *ἐπιθ. σαρκικαί* (I, 2, 11), *σπῖλοι καὶ μῶμοι* 2, 13 und *ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος* 3, 14 mit *ἄσπιλος καὶ ἄμωμος* (I, 1, 19), *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* 2, 14 mit *πέπαυται ἁμαρτίας* (I, 4, 1). Ziehen wir diese Uebereinstimmungen in Betracht, so werden wir geneigt sein, in den oben besprochenen Abweichungen zum Mindesten kein Hinderniß für die Identität der Verfasser zu erblicken.

Was den Stil des Briefes anlangt, so ist das Urtheil darüber

bei dem geringen Umfange desselben nicht ganz leicht, und die Kritiker widersprechen sich darin. So vermißt Mayerhoff S. 163 den periodischen Stil des ersten Briefes, während Bleek S. 581 den des zweiten periodischer findet, und während Letzterer im ersten Brief mehr Hebraisirendes sieht, sagt Schott dasselbe vom zweiten (S. 178). Sehe ich recht, so hat der erste Brief noch ganz die Einfachheit des Satzbaus, wie man sie bei einem an's Hebräische gewöhnten Schriftsteller voraussetzen kann, während der zweite bereits Ansätze zur Periodenbildung zeigt, was wohl seinen Grund darin hat, daß der Verf. inzwischen längere Zeit in griechischer Umgebung gelebt und paulinische Briefe gelesen hat. Im Zusammenhange damit stehen die 1, 17; 2, 8 auftretenden Anakoluthieen. Die etwas abrupte, von Ausrufungen unterbrochene, formlos sich häufende Ausdrucksweise des zweiten Capitels mag theils in der Anlehnung an den Judasbrief, theils in einer gewissen Erregtheit der Polemik ihren Grund haben. Das dem ersten Brief eigene Fortspinnen der Rede durch Relativsätze findet sich im zweiten ebenso 3, 15. 16, und die wiederkehrende Formel II, 1, 20; 3, 3 hat in dem *εἰδότες* (I, 1, 18; 5, 9) mindestens ein Analogon. Wenn man zuweilen auf eine gewisse Monotonie in der Ausdrucksweise des zweiten Briefes aufmerksam gemacht hat, so hat man übersehen, daß etwas ganz Aehnliches sich im ersten findet. Man bemerkt das dreimalige *ἀπώλεια* (2, 1—3), *δίκαιος* (2, 7. 8), *προςδοκᾶν* (3, 12—14), *σπουδή* und *σπουδάζειν* (1, 5—15) und übersieht das dreimalige *σωτηρία* (I, 1, 5—10), *πίστις* und *πιστεύειν* (I, 1, 7—9), *ἀναστροφή* und *ἀναστρέφεσθαι* (I, 1, 15—18). Man bemerkt die Wiederkehr des *δωρεῖσθαι* (1, 3. 4) oder *φωνή* (1, 17. 18) und übersieht die Wiederkehr von *ἀναστροφή* (I, 3, 1. 2), *ὑπομένειν* (I, 2, 20), *ἐραυνᾶν* (I, 1, 10. 11).

Ebenso beruht es auf ungenauer Observation, wenn man in unserm Briefe den Reichthum und Wechsel der Präpositionen vermißt. Allerdings begegnen uns im Eingange des ersten Briefes drei Beispiele, wo der Verf. durch drei verschiedene Präpositionen drei verschiedene Beziehungen ausdrückt (1, 2. 3. 5); aber im ganzen Briefe findet sich dies nicht wieder, eine Zusammenstellung wie die

von ἐκ und διά (I, 1, 23) findet sich ebenso II, 3, 5. Klagt man über die dreimalige Wiederkehr von διά (1, 3. 4) — das vierte Mal ist die Lesart falsch —, so übersieht man, daß εἰς I, 1, 3—5 und 1, 10—12 je viermal, ἐν I, 1, 4—6 fünfmal und selbst διά I, 5, 12 zweimal dicht hintereinander vorkommt. Die Wiederkehr des ἐν (1, 5 ff.) ist aber gar nichts stilisch Eigenthümliches, sondern liegt in der Sache. Im Uebrigen finden sich mit Ausnahme von ἄνευ, ἐνώπιον, πρό und ὑπέρ, die im ersten Brief je 1—2 Mal vorkommen, genau dieselben Präpositionen in beiden Briefen. Allerdings kommt im ersten besonders häufig εἰς vor (40 Mal), aber auch in dem nur halb so langen zweiten findet es sich 12 Mal, und in Stellen wie 1, 8. 17; 3, 9 ganz in der eigenthümlichen Weise des ersten Briefs. Ebenso kommt ἐν verhältnißmäßig häufiger im zweiten (42 Mal) als im ersten Brief (50 Mal) vor; aber namentlich die Einschaltung des ἐν zwischen Artikel und Subst. (1, 4; 2, 13) findet sich ganz so I, 1, 14; 3, 16. 19, und insbesondere erinnert 2, 7 ganz an I, 3, 2, wie 2, 12 an I, 2, 12; 3, 16.

In Betreff des übrigen Partikelgebrauchs vermißt man den so häufigen Gebrauch des ὡς im Sinne des sogenannten כּ veritatis. Allein dasselbe steht 1, 19 vor einem Substantiv und 1, 3 wie I, 4, 12 vor einem genit. absol.; daneben steht es vergleichend vor Substantiven 2, 12; 3, 10 (wie I, 2, 25; 5, 8) und vor ganzen Sätzen 3, 9. 16 (wie I, 3, 6; 5, 12). Im Uebrigen finden sich bei beiden außer den selbstverständlichen Partikeln, wie καί, γάρ, δέ, in gleicher Weise οὖν, διό, οὕτως, καθώς gebraucht und namentlich das εἰ 2, 4. 20 ganz wie I, 1, 17; 2, 3; 4, 17. 18. Vgl. auch die ganz ähnlichen Fragen mit ποῦ I, 4, 18 und II, 3, 4. Im Pronominalgebrauch ist die häufige Rückweisung durch das Demonstrativ (1, 8. 9. 10. 12. 15) nicht — wie man gesagt hat — unserm Briefe ausschließlich eigen (vgl. I, 1, 25; 2, 7. 20. 21; 3, 9; 4, 6). Sonst vergleiche das αὐτοί 2, 19 mit I, 1, 15; 2, 5; ὅστις 2, 1 mit I, 2, 11; das indefinite τις steht 5 Mal im ersten, 4 Mal im zweiten Brief. Die seltene Stellung des Personalpronomens zwischen Artikel und Subst. findet sich 3, 7 wie I, 1, 18; 5, 9 und die dem ersten Brief eigene

Kargheit im Gebrauch des Artikels 1, 19; 2, 5. 7. 15. 16; 3, 4. 12. 18.

An den ersten Brief erinnern ferner die häufigen Plurale von Abstractis (2, 2. 13. 18; 3, 11. I, 1, 11; 2, 1. 19; 4, 3), die dem Imperativ vorangeschickten Participien (1, 5; 3, 14), die Vorliebe für das particip. perfect., besonders des Passiv (je 7 Mal in beiden Briefen), die Ausdrucksweise mit ἔχοντες 2, 14; 1, 19 vgl. mit I, 2, 12; 3, 16; 4, 8. Auch wird wie im ersten der negative Ausdruck gern dem positiven mit ἀλλά vorangeschickt (1, 16. 21; 3, 9; 2, 4. 5). Nach alle dem läßt sich wohl sagen, daß bei genauer Beobachtung des Uebereinstimmenden mehr ist als des Abweichenden und daß die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Stils sehr übertrieben ist.

5. Die Indicien der Unechtheit.

Nach der hergebrachten kritischen Ansicht ist unser Brief unter der Voraussetzung seiner Echtheit unbegreiflich; er ergebe, meint man, nur ein unklares und widerspruchsvolles Bild von den Lesern, sowie von den Gegnern des Verfassers und seinem Verhältniß zu ihnen. Nach unserer Darlegung in Nr. 3 ist diese Klage nicht begründet und kann also kein Indicium der Unechtheit abgeben. Auch hinsichts des Verhältnisses zum Judasbriefe haben wir bereits gezeigt, daß dasselbe sich von der Voraussetzung der Echtheit aus leichter erklärt als bei der Hypothese von der Pseudonymität. Daß die „Benutzung des Judasbriefs“ gegen die „Schicklichkeit und apostolische Würde“ ist, kann man doch nur als Grund gelten lassen, wenn man selbstgemachte oder von modernen Verhältnissen abstrahirte Vorstellungen an die Stelle dessen setzt, was unsere Quellen, wie sie zunächst genommen sein wollen, ergeben. Aber was macht man sich auch für Vorstellungen von dieser „Benutzung“, die Reuß (in s. Einl. [1853], S. 256) ein offenbares Plagiat nennt? Als ob der Verf., wer er auch sei, der Cap. 1 und 3 schrieb, aus Gedanken- oder Wortarmuth im zweiten Capitel bei Judas betteln ging, obwohl mehr als die Hälfte des Capitels ihm ganz eigen ist und die Eigenthümlichkeit seiner Ausdrucksweise, wie oben gezeigt, das ganze Capitel durchdringt! Die falsche Vorstellung

von dieser „Benutzung“ zeigt sich aber am deutlichsten daran, daß man aus der „Auslassung“ von Jud. V. 14. 15 schließt, der Verf. habe sich vor dem Citat aus dem apokryphischen Henochbuch gescheut. Ich will nicht fragen, warum denn der Verf. bei seiner Benutzung V. 19—25 ausgelassen hat, oder (wie schon oben bemerkt) in welche Zeit denn diese unseres Wissens erst in des Origenes Zeit nachweisliche strengere Ausscheidung des Apokryphischen unsern Brief verweisen soll; jedenfalls hat der Verf. sich 2, 11 nicht gescheut, die Bekanntschaft mit der Jud. V. 9 erwähnten apokryphischen Geschichte vorauszusetzen und dieselbe als wahr anzunehmen, sowie 2, 4 die Angabe über die Strafe der sündigen Engel mit Jud. V. 6 aus dem Henochbuch zu entnehmen. So wird denn jene „Auslassung“ wohl einen andern Grund haben, nämlich den allereinfachsten, daß unser Brief keine Bearbeitung des Judasbriefs ist, sondern daß er sich absichtlich an die höchst lebensvolle und markige Schilderung seiner Gegner bei Judas anlehnt und daß ihm aus einem Briefe, der ihm so wichtig war und den er wahrscheinlich eben erst gelesen, auch über diesen absichtlichen Anschluß hinaus hie und da ein Ausdruck unwillkürlich in die Feder kam. Dann brauchen wir uns zur Erklärung dieser Erscheinung auch nicht darauf zu berufen, daß der Apostel im ersten Briefe die Briefe des Paulus und Jakobus „benutzt“ hat, was wir nicht zugeben und was, wenn es der Fall wäre, immer noch keine ausreichende Analogie böte. Wohl aber gilt uns die Scheu, die Anlehnung des Paulus an den Petrusbrief anzuerkennen, nicht minder für ein Vorurtheil, wie die, welche in dem Anschluß unseres Briefes an den Judasbrief ein Indicium seiner Unechtheit findet.

Als eines der sichersten Indicien nachapostolischer Zeit gilt der Kritik die Erwähnung der Paulusbriefe in 3, 15. 16. Allein wir haben gezeigt, daß diejenige Auffassung dieser Stelle, welche diese Annahme unzweifelhaft machen würde, unsern Brief in eine Zeit hinabrückt, in der er unmöglich geschrieben sein kann, daß also jene Auffassung falsch sein muß. Und in der That ist es doch die reinste Willkür, wenn der Verf. von allen Paulusbriefen redet, an alle uns bekannten statt an alle ihm bekannten zu denken, oder gar von einer in der ganzen Kirche anerkannten Sammlung zu

reden. Daß die paulinischen Briefe als Schriften ganz auf eine Linie mit den alttestamentlichen γραφαί gestellt werden, braucht man nicht einmal mit Berufung auf den bekannten griechischen Sprachgebrauch (Luk. 10, 1; 23, 32, und dazu Winer, Grammatik, S. 469) zu leugnen (vgl. Schott a. a. O., S. 146); beide kommen hier als Autoritäten für die Gemeinde und darum als Gegenstand der Mißdeutung durch die Gegner in Betracht und stehen sich in dieser Beziehung wirklich ganz gleich. Allein daß dies geschehe, weil der Verf. die paulinischen Briefe bereits als heilige, inspirirte Schriften ansehe, ist eine Unterstellung, die lediglich von der Voraussetzung der zu beweisenden Abfassungszeit unseres Briefes ausgeht. Vielmehr sagt der Verf. V. 15 ganz klar, daß Paulus nach der ihm gegebenen Weisheit Briefe geschrieben hat, welche eben darum eine Autorität für die Gemeinde sind, und scheut sich nach V. 16 nicht, anzuerkennen, daß in diesen Briefen (ἐν αἷς ist mit Lachm. nach A. B. Cod. Sin. zu lesen) einiges Schwerverständliche vorkommt. Später hat man sehr wohl gefühlt, daß ein solches Urtheil über Schriften, die im Sinne der Kirche heilige, inspirirte Schriften waren, sich nicht recht ziemt, und hat darum die Lesart in ἐν οἷς geändert, das augenscheinlich zum Contexte gar nicht paßt. Uns beweist die urkundlich bezeugte Lesart, daß der Verf. diese Anschauung noch nicht hat, sondern die Paulusbriefe noch als menschliche Schriften betrachtet, die freilich ebenso wie die seinige eine Autorität in der Gemeinde beanspruchen. Wie aber ihre Form durch die ihm gegebene Weisheit bestimmt ist, so ist auch ihr Inhalt kein menschlich-erfundener. Denn in der schriftlichen wie in der mündlichen Verkündigung der Apostel ist es das Herrengebot (3, 2), das sie überliefern und das daher 2, 21 als ein heiliges bezeichnet wird. Insofern steht allerdings wie 3, 2 so auch hier das Apostelwort mit dem Schriftwort des A. T.'s auf gleicher Linie; aber wie diese Anschauung auf die nachapostolische Zeit hinweisen soll, vermag ich nicht einzusehen. Und ebensowenig schließt sich der Verf. dadurch von den Aposteln aus, daß er 3, 2 zur Unterstützung seiner Ermahnung geltend macht, wie dieselbe nur die Erinnerung an das Gebot bezwecke, das, als von ihren Aposteln ihnen überliefert, für sie in erster Linie maßgebend ist.

Von den übrigen angeblichen Indicien gilt es vollends, daß sie eigentlich nur Bedeutung haben, wenn man mit der Voraussetzung, daß unser Brief nicht apostolisch sei, an ihn herantritt. Nur von dieser Voraussetzung aus kann natürlich von einer Absichtlichkeit, sich als den Apostel Petrus geltend zu machen, die Rede sein. Und was soll es heißen, daß 1, 14 bereits der Nachtrag des johanneischen Evangeliums, 1, 17 das Hebräerevangelium benutzt sei? Ist der Verf. der Apostel Petrus, so wird er ja seine Erinnerungen aus dem Leben Christi nicht erst aus evangelischen Schriften geschöpft haben. Aber was soll man dazu sagen, wenn selbst Schott die Echtheit unsers Briefs daraus beweisen will, daß 3, 2 die Weissagungsrede des Herrn als ἐντολή betrachtet werde und daß sie die Form einer solchen nur in dem vor dem Tode des Petrus geschriebenen Matthäusevangelium hat? (S. 117.) Etwas Aehnliches ist es, wenn man in dem αἱρέσεις 2, 1 den späteren kirchlichen Sprachgebrauch findet. Aber daß αἵρεσις eine besondere Lehr- und Lebensart bezeichnet, ist ja aus dem Profangebrauch des Wortes bekannt (vgl. Passow) und diese Bedeutung paßt doch hier so vollkommen, daß, wenn man nicht von der Voraussetzung ausgeht, der Brief sei in einer Zeit geschrieben, wo dieses Wort bereits ein ausgeprägter terminus technicus geworden war, gar kein Grund ist, es in einem andern Sinne zu nehmen. Warum die Bezeichnung des Verklärungsberges als τὸ ἅγιον ὄρος (1, 18) unapostolisch sein soll, läßt sich doch schlechterdings nicht einsehen, da dieser Berg dem Apostel durch die Erscheinung der μεγαλοπρεπὴς δόξα (V. 17) geweiht sein mußte. Eine seltsame Argumentation ist es aber wahrlich, wenn Bleek in seiner Einleitung S. 583 ausführt: der Verf. denkt an einen bestimmten Berg, der als die Stätte der Verklärung zur Zeit der Abfassung bekannt gewesen sein muß. Nun bezeichnen die synoptischen Evangelien noch keinen bestimmten Berg, also muß unser Brief aus einer Zeit herrühren, wo man sich über die Annahme eines bestimmten Berges bereits geeinigt hatte. Als ob nicht dann, wenn der Brief echt ist, diese ganze vermeintliche Schwierigkeit in Nichts zerfällt.

Und damit kommen wir auf den Hauptpunkt in Betreff dieser

Stelle. Credner sagt es S. 661 gerade heraus, ein Brief könne nicht apostolisch sein, der sich auf einen der mythischen Zusätze in unsern Evangelien beziehe. Das ist freilich sonnenklar. Wer aber irgendwie die Verklärungsgeschichte in unsern Evangelien noch auf apostolische Ueberlieferung zurückführt, der kann sich nicht wundern, daß ein Apostel davon ebenso redet, wie unsere Evangelien. Es ist damit freilich auch gesagt, daß es ebenso müssig ist, Angesichts der Stelle 1, 16—18 mit Denen, welche jene Geschichte für mythisch halten, wie Angesichts der Stelle 3, 15. 16 mit Denen, welche einen principiellen Gegensatz zwischen Petrus und Paulus annehmen, noch über die Echtheit unseres Briefes zu verhandeln. Sie können dieselbe eben unmöglich zugeben. Aber für alle Die, welche jene Voraussetzungen nicht theilen, ist es doch eine Aufforderung zu immer erneuter Prüfung der vermeinten Verdachtsgründe gegen unsern Brief, wenn zwei derselben in so verdächtiger Weise ihren Zusammenhang mit kritischen Voraussetzungen verrathen, die der Frage nach der geschichtlichen Auffassung unseres Briefes völlig fremd sind.

So kämen wir denn schließlich zu der Frage nach der geschichtlichen Bezeugung unseres Briefes. Es muß zugestanden werden, daß sich innerhalb der sogenannten apostolischen Väter nirgends eine sichere Spur unseres Briefes auffinden läßt. Die Erwähnung des Noah und Lot bei Clemens Rom. kann nichts beweisen, da ihre Art im Einzelnen zu wenig Vergleichungspunkte bietet und die *μεγαλοπρεπὴς δόξα* (2, 17) in Cap. 9 steht zu vereinzelt da. Die Stelle bei Barnabas Cap. 15 ist allerdings nicht aus Ps. 90, 4 zu erklären, wird aber im Folgenden auf ein Citat zurückgeführt, mit dem die Stelle unseres Briefes (3, 8) nicht gemeint sein kann. Ignatius bietet nichts auch nur entfernt Beweisendes; die Reminiscenzen, die man bei Polycarp nachweist, sind nicht ohne Schein, verlieren aber dadurch alle Beweiskraft, daß derselbe aus dem ersten Briefe lange Verse wörtlich aufnimmt, woran bei jenen Reminiscenzen nicht zu denken ist. Die Anspielungen bei Hermas aber, die noch für Huther beweiskräftig waren, verlieren in dem jetzt bekannt gewordenen griechischen Text auch jeden Schein von Aehnlichkeit. Die an 3, 8 anklingende Stelle bei Justin (Dial., cap. 81) auf unsern Brief zurückzuführen, verbietet der Context, wie schon

Huther gezeigt hat. Dagegen kann ich die an 2, 1 erinnernde Zusammenstellung der ψευδοπροφῆται und ψευδοδιδάσκαλοι (Cap. 82) nicht so unerheblich finden, zumal die damit verbundene Bezugnahme auf die alttestamentliche Prophetie an 1, 21 anklingt. Allein ehe nicht ähnliche Anklänge aufgefunden sind, kann dieser eine nichts beweisen. Die Stelle des Theophilus aber über die Inspiration hat mit 1, 21 nur den allgemeinsten Gedanken gemein, und das Bild aus 1, 19 erscheint bei ihm in so anderer Anwendung und Durchführung, daß damit nichts gewonnen ist. Die Stelle des Irenäus über den dies domini geht eher auf Justin als auf Petrus zurück; dagegen bietet advers. haeres. IV, 36, 4 allerdings höchst merkwürdige Berührungen mit 2, 4—6, die sich aber freilich bei dem Fehlen des griechischen Textes nicht zur Evidenz erheben lassen und neben den ausdrücklichen Citaten anderer neutestamentlicher Schriften sehr an Werth verlieren. Hinsichtlich des Clemens Alex. bin ich immer noch überzeugt, daß die übrigens ebenfalls nicht ganz übereinstimmenden Nachrichten des Eusebius und Photius nach Cassiodor zu restringiren sind, so daß unser Brief, von dem sich nirgends eine Spur bei ihm findet, auch nicht von ihm commentirt ist.

So bleibt es dabei, daß die erste sichere Spur unseres Briefes sich bei Firmilian von Cäsarea findet. Er setzt die Bekanntschaft mit unserm Brief als petrinischem ganz unbefangen voraus, und es ist vielleicht nicht unerheblich, daß sich dies erste Zeugniß in dem kleinasiatischen Gemeindekreise findet, wohin der Brief adressirt ist. Zu Origenes' Zeit kannte man unsern Brief, aber es fehlte auch nicht an Solchen, die ihn bezweifelten, was begreiflich genug ist, wenn man bei den älteren Kirchenschriftstellern ihn weder gebraucht noch erwähnt fand. Origenes selbst muß diesen Zweifeln wenig Werth beigelegt haben, da er ihn wiederholt ohne Clausel citirt. Wenn er in Joh. VI, 18 den ersten Brief als die καθολικὴ ἐπιστολή schlechthin anführt, so beweist das so wenig, daß er unsern Brief nicht gelten ließ, wie das in epistola sua bei Irenäus (IV, 9, 2), der bekanntlich auch den ersten Brief Johannis so anführt und doch auch den zweiten anerkennt. Allerdings kommen die erwähnten Citate nur in lateinisch erhaltenen Schriften vor,

aber theils mitten unter andern apostolischen Citaten (vgl. hom. IV in Levit., p. 200), theils sonst in einer Weise a), daß der Verdacht, sie hätten im Original gefehlt oder seien nur mit Clauseln gegeben, wie Origenes Jakobus, Judas und das Hebräerevangelium anführt, unstatthaft ist.

Eusebius konnte seinem Princip gemäß den Brief natürlich nur zu den Antilegomenen rechnen (hist. eccl. III, 25), er war eben nicht als *ἐνδιάθηκος* überliefert, wurde aber zu seiner Zeit bereits im Gebrauch dem ersten Petrusbrief ganz gleichgestellt, wie daraus erhellt, daß man (wahrscheinlich auf die Autorität des Origenes hin) die 7 katholischen Briefe als Ein Ganzes zusammenfaßte (h. e. II, 23). Nichts Anderes als Eusebius sagt Didymus von Alexandria, sobald man seinen lateinisch erhaltenen Ausspruch sich in's Griechische zurück übersetzt, wonach der Brief *νοθεύεται*, d. h. nach dem Sprachgebrauch des Eusebius zu den Antilegomenen gehört, weil er zwar im öffentlichen Gebrauch ist, aber nicht den durch das kirchliche Alterthum als *ἐνδιάθηκοι* überlieferten Schriften ebenbürtig ist. Er selbst hat bekanntlich den Brief commentirt und ohne Anstoß citirt. Auf das Gerede des Indienfahrer Cosmas hätte man nie Gewicht legen sollen, da der Grund desselben in seinem dogmatischen Anstoß an 3, 12 zu Tage liegt und seine Behauptung, daß die katholischen Briefe in der Kirche von Anfang an bezweifelt seien, ebenso unrichtig ist, wie die, daß in der syrischen Kirche nur 1 Petr., 1 Joh. und Jak. gelten. Dies ist bekanntlich nur von der Zeit der Peschito wahr, unsern Brief gebraucht bereits Ephräm ohne alle Bedenken. Wichtiger ist, daß wir von Hieronymus hören, man habe die Echtheit des Briefs wegen der Stilverschiedenheit vom ersten bezweifelt; daß er aber zu seiner Zeit von den Meisten dem Petrus abgesprochen werde, ist nach unserer Kenntniß der Sachlage eine Uebertreibung, die seine eigene rückhaltlose Anerkennung am besten widerlegt. Daß man aber bei einem Briefe, der, wie man von Origenes erfuhr und aus der späteren Aufnahme in

---

a) So ad Rom. VIII, p. 631, wo mit et Petrus in epistola sua dicit II, 1, 2 angeführt wird und dann mit einem et iterum alibi I, 4, 10 folgt.

den Kanon schließen konnte, schon im Alterthum bezweifelt war, sich schließlich Rechenschaft über die Gründe solcher Zweifel zu geben suchte, war natürlich, und daß es nur innere und nicht erheblichere waren, auf die man kam, ist dem Briefe nicht gerade ungünstig.

So ist die Geschichte unseres Briefes seit seinem Auftauchen im dritten Jahrhundert klar und bietet nichts, was besondere Zweifel gegen ihn erregen könnte. Aber auffallend bleibt, daß wir das ganze zweite Jahrhundert über keine sichere Spur von ihm finden. Hält man es für unmöglich, daß eine apostolische Schrift erst so spät in der Kirche in Gebrauch kommen konnte, so muß noch einmal daran erinnert werden, daß man sich dann auch entschließen muß, den Brief an das Ende des zweiten Jahrhunderts herabzurücken; denn wenn die Schrift als pseudonym bereits länger im Umlauf war, so würden wir dann mindestens ebenso fordern, sie entweder früher benutzt oder früher bestritten zu finden, da ja gerade eine pseudonyme Schrift, wenn sie ihren Zweck erreichen wollte, beflissen gewesen sein muß, sich bekannt zu machen und Anerkennung zu verschaffen. Sagt man, für eine Schrift, welche erst im dritten Jahrhundert als apostolisch bezeugt wird, biete die Ueberlieferung gar keine Gewähr, da man damals nicht in der Lage war, den Anspruch, den eine Schrift auf apostolische Abkunft erhob, kritisch zu prüfen, so muß zugestanden werden, daß so abrupt, wie diese Ueberlieferung im dritten Jahrhundert auftritt, sie für uns ihre Beweiskraft verliert und uns nöthigt, rein aus inneren Gründen zu entscheiden, ob das Selbstzeugniß des Briefs Glauben verdient oder nicht. Aber ein positives Judicium der Unechtheit bietet die uns bekannte Geschichte des Briefes auch nicht. Denn daß wir im zweiten Jahrhundert keine sichere Spur des Briefes finden können, beweist noch nicht, daß er damals in der Kirche noch nirgends gekannt und gebraucht gewesen sei, und wenn er es jedenfalls weniger war als die paulinischen Briefe oder als der 1. Petri und 1. Joh., so entsteht daraus nur die Aufgabe, dies aus geschichtlichen Gründen zu erklären, und diese Aufgabe bleibt bei den meisten Vertheidigern der Unechtheit im Wesentlichen dieselbe. Was freilich die Vertheidiger der Echtheit zur Lösung dieser Frage beigebracht haben, ist zum Theil sehr willkürlich und ungenügend; aber wenn ich gestehe,

einstweilen selbst nichts Entscheidendes darüber beibringen zu können, so soll damit nur schließlich noch einmal gesagt sein, daß ich auch die Frage wegen des zweiten Briefes Petri noch keineswegs für gelöst ansehe, und durch diese Untersuchungen nur eine erneute Prüfung derselben anregen möchte.

3.

Des Juan Valdes göttliche Betrachtungen.

Ein reformatorisches Zeugniß aus Italien.

Mitgetheilt von

D. W. Möller.

Die Blicke Derer, denen es eine Herzenssache ist, dem heutigen Italien, das nicht ohne Empfänglichkeit dafür ist, die Macht des reinen Evangeliums näher zu bringen, richten sich wie von selbst auf die Vergangenheit, auf die Leidensgeschichte der Reformation in Italien, die so schmerzlich anziehend von reichen Lebenskeimen der mannichfachsten Art erzählt, welche durch die kalte Hand der Gewalt zerknickt und erstickt worden sind. Mit dem steigenden Interesse ist auch die genauere Erforschung Hand in Hand gegangen. Seit Daniel Gerdes' Specim. Ital. Reform. und besonders seit M'Crie's bekannter Geschichte der Reformation in Italien sind viele dieser reformatorischen Gestalten Italiens dem Auge näher gerückt. Wir erinnern, wie an Ranke's Päpste (I. Bd.), so an die Monographien von Sixt über Vergerius, C. Schmidt über Peter Martyr Vermigli und (bei Niedner, Zeitschr. 1860) über Celio Secundo Curione, Bonnet's Arbeiten, Babington's Herausgabe des Buchs von der Wohlthat Christi, Fr. Meyer's evangelische Gemeinde in Locarno, Erdmann's Reformation und ihre Märtyrer

in Italien u. a. m., sowie an das umfassende, sorgfältige und gelehrte Werk einer englischen Dame, auf das wir deutsche Leser glauben aufmerksam machen zu müssen, nämlich: »The life and times of Aonio Paleario, or a history of the Italian reformers in the 16th century, illustrated by original letters and unedited documents. By M. Young. 2 voll. London, Bell and Daldy, 1860.« Die Verfasserin, bibelgläubig und antipapistisch im englischen Sinne und Zuschnitt, gibt hier mit weiblicher Sympathie und männlicher Energie detaillirte biographische Darstellungen einer großen Zahl hierher gehöriger Persönlichkeiten, unter einander verbunden durch allgemeine zeitgeschichtliche Ueberblicke, und so, daß das Leben des evangelisch-gesinnten Humanisten Paleario den durchgehenden Faden bildet, an dessen Knotenpunkte alle andern Lebensbilder wie eine Reihe historischer Medaillons geknüpft sind. — Eine hervorragende Stelle unter den hier dargestellten evangelischen Zeugen, welche eine neue Saat des Glaubens in Italien säeten, nimmt der Spanier Juan Valdes ein, der Zwillingsbruder jenes Alonso Valdes, welcher, dem Kaiser Karl V. nahestehend, in Spanien sich mit Erfolg des Erasmus gegen den Zorn der Mönche annahm[a]), 1530 mit dem Kaiser „als kaiserlicher Geheimsecretarius" nach Augsburg kam und bei evangelischer Gesinnung als friedliebender Vermittler zu wirken suchte. Juan Valdes übte in den Dreißiger Jahren zu Neapel einen bedeutenden Einfluß auf einen Kreis von Suchenden, besonders aus den höhern Ständen, Männer und Frauen (darunter Julia Gonzaga), und wurde „der Mittelpunkt einer Gesellschaft von Stillen im Lande, welche, ohne die Staatskirche geradezu anzugreifen, unabhängig den festen Grund eines freien Reiches Gottes zu legen suchten". Durch ihn und die eng ihm verbundenen Peter Martyr Vermigli, Mollio da Montalcino u. A. wurde Neapel ein Hauptheerd evangelischer Erneuerung, wo auch der feurige Prediger Ochino gab und empfing, — bis Rom, aber erst nach Valdes' Tode (1540 oder 1541), dem ein Ende zu machen wußte. Einen tiefen Einblick in den

---

a) Vgl. Ed. Böhmer in Ebert's Jahrb. für roman. Sprachen, 1862, IV, S. 158 f.

Reichthum evangelisch-mystischen Glaubenslebens gestattet nun ein Werk dieses Juan Valdes, welches, beinahe ganz verschollen, neuerlich wieder an's Licht gezogen ist. Es sind dies die 110 göttlichen (wir würden sagen: geistlichen) Betrachtungen desselben. Wenn vor zehn Jahren das verloren geglaubte und in Cambridge wieder aufgefundene Büchlein von der Wohlthat Christi (ed. Babington 1855, mit deutscher Uebers. von Tischendorf 1855 u. ö., franz. von Bonnet, Paris 1856) mit seiner biblischen, schlichten und herzlichen Empfehlung der Glaubensgerechtigkeit mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog a), so verdienen jene Cento e dieci divine considerazioni dies in nicht geringerem Grade. Stehen sie vielleicht an Popularität hinter jenem Werkchen zurück, so zeichnen sie sich bei der edelsten und lautersten Einfalt doch durch größern Reichthum, tieferes Eingehen in die Welt des innern religiös-sittlichen Lebens aus. Das Buch, im spanischen Original verloren, wurde von Vergerio in's Italienische übersetzt und danach von Celio Secundo Curione herausgegeben Basel 1550. Darauf ruhen die alte Rückübersetzung in's Spanische (welche 1862, nachdem schon 1855 eine neue spanische veranstaltet worden, wieder gedruckt ist), sowie mehrere andere Uebersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts. Der italienische Text ist nun mit dem brieflichen Vorwort des Curione und einem kritischen Apparate herausgegeben worden von Ed. Böhmer in Halle (Le cento e dieci divine considerazioni di Giovanni Valdesso. Halle in Sassonia. E. Anton, 1860), welcher überdies seine in italienischer Sprache geschriebene gelehrte und sorgfältige Untersuchung über das Leben der beiden Valdes beigefügt hat (Cenni biografici sui fratelli Giovanni e Alfonso di Valdesso, mit der Jahreszahl 1861, aber fortlaufender Paginirung). Indem wir auf diese sehr verdienst-

a) Die alte Vermuthung, daß Aonio Paleario Verfasser dieses anonymen Büchleins sei, ist nach Babington's Untersuchung, der sich auch Bonnet, M. Young, C. Schmidt (in Herzog's Realencyklop., Art. Paleario) u. A. angeschlossen haben, als unzweifelhafte Thatsache bereits in Compendien (Kurtz, Hase) übergegangen; aber so ausgemacht ist die Sache keineswegs, vgl. Böhmer in den unten anzuführenden Cenni biograf., p. 552 sq., und in der Realencyklop., Bd. XVII, S. 22.

volle Arbeit verweisen, welche eigentlich zum ersten Male ein genügenderes Licht verbreitet auf das Leben dieses interessanten Paares der oft verwechselten Brüder und ihre enge Verknüpfung mit den spanischen und italienischen Reformationsbewegungen a), ebenso auf desselben Verfassers Artikel Valdes in Herzog's Realencyklopädie, der sich theils als Zusammenfassung, theils als Ergänzung zu jenen Cenni verhält, möchten wir hier nur auf den reichen reformatorischen Inhalt der Considerationen b) aufmerksam machen und von einigen Grundanschauungen desselben ein Bild geben, das vielleicht um deswillen Manchem willkommen sein dürfte, weil jene Ausgabe in den deutschen Buchhandel gar nicht gekommen, sondern, für Italien bestimmt, in Deutschland unseres Wissens fast nur in die öffentlichen Bibliotheken gelangt ist.

Die Considerationen tragen das Gepräge der reformatorischen Bewegung sehr entschieden an sich: Abwendung von scholastischer Doctrin zu biblischer Simplicität, vom Traditionellen zum innerlich Erlebten und subjectiv Anzueignenden, vom werkheiligen Ceremonienwesen zur Glaubensgerechtigkeit und zur inwendigen religiös-sittlichen Erneuerung, und den Hintergrund bildet auch hier, wenn auch in einer Beziehung moderirt, jener augustinische Geist, welcher

---

a) Für die spanischen Reformationsbewegungen verweisen wir auch auf die soeben erscheinende Schrift Böhmer's über Franzisco Ortiz (nach span. Inquisitionsacten), Leipz., Härtel.

b) Neben diesem Hauptwerk sind, abgesehen von dem nicht hierher gehörenden hochgeschätzten Diálogo de la lengua, hervorzuheben der satyrisch-reformatorische Dialog zwischen Merkur und Charon (mit dem verwandten Dialog seines Bruders Alfons: Lactanz, 1850 wieder herausgegeben) und besonders das höchst interessante Alfabeto Cristiano, ein lebendiges Bild seiner seelenführenden Wirksamkeit; über beide siehe die anziehenden Mittheilungen in dem genannten Artikel der Realencyklopädie. Ferner ein ebenfalls wieder gedruckter Commentar zum Römerbrief und 1. Corintherbriefe. Das ebenfalls in jenem Artikel erwähnte Lac spirituale unter des Vergerio Namen ist seitdem in der Wolfenbüttler Bibliothek aufgefunden und herausgegeben: »Lac spirituale. Institutio puerorum Vergeriana ed. F. Koldewey, Brunsvic. sumpt. A. Bruhn, 1864.« Es zeigt allerdings große Verwandtschaft mit Valdes'schen Anschauungen und wird von Böhmer (s. den Brief bei Koldewey, p. 26 sqq.) demselben zugesprochen.

gegenüber der pelagianisirenden Stellung des Geschöpfs zum Schöpfer im katholischen Kirchenthum das reine Verhältniß des Menschen nur in seiner allseitigen Abhängigkeit von Gott, seiner Gotterfülltheit gewährleistet sieht. Nicht minder finden wir wieder das von Luther und den Reformatoren überhaupt so stark betonte Bedürfniß der subjectiven Gewißheit des Heils, hervorgerufen durch das verschärfte und vertiefte Sündenbewußtsein, und daher die centrale Bedeutung der Rechtfertigung aus dem Glauben, wodurch Christus der Versöhner, wie ihn der Glaube aneignet, wiederum in seine vollen Rechte als die eigentliche Sonne des Glaubens eingesetzt wird. Beinah jede der Betrachtungen schließt significant mit dem Gesù Cristo nostro Signore. Das Interesse des Verfassers ist nun aber nicht einseitig von der Rechtfertigungslehre im engern Sinne beherrscht, sondern wendet sich mit Feinheit und Innigkeit und in reicher Weise den innern religiösen Zuständen und Stadien des religiösen Lebens zu. Durch die Betrachtungen geht eine auf Gottgelassenheit, Ertödtung und doch thätige Heiligung gerichtete Mystik, welche durch feste Gründung auf die Rechtfertigung aus dem Glauben ihren evangelischen Charakter bewahrt und Wärme und Innigkeit mit großer Besonnenheit und Nüchternheit vereinigt. Ein maßvoller, christlich gebildeter und entschiedener, aber milder Geist herrscht durchweg. Eigentlich dogmatische Entwicklung und Systematik liegt dem Verf. fern, so bestimmt auch ein einfacher Grundbau klar gesonderter und wohlzusammenhängender Begriffe deutlich hervortritt. Die sogenannten objectiven Dogmen von Gott, Trinität, Menschwerdung werden nur nach ihrer praktischen Beziehung auf das religiöse Leben des Subjects gelegentlich herangezogen. In Folge des Rückschlags gegen die ungeistlich und dürr gewordene Scholastik wendet sich der Sinn zunächst von ihrer dogmatisch-speculativen Behandlung ab, wie ja bekanntlich auch Melanchthon's Loci in ihrer ersten Gestalt die dogmatische Behandlung derselben bei Seite lassen, nicht blos wegen der Uebereinstimmung, die hierin mit der römischen Kirche herrsche, sondern auch weil mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus. Der auf das subjectiv wahre und praktische religiöse Leben und sein aus religiöser Empirie hervorgehendes Verständniß gerichtete

Sinn des Valdes wendet sich oft und entschieden gegen die Geltendmachung des Vorwitzes (curiosità), des Strebens nach blos intellectueller Befriedigung auf dem Gebiete der Religion. Das Christenthum (cons. 55) besteht nicht in Wissen, sondern in Erfahrung [a]). Der menschliche Geist sucht seine Nahrung in jenem intellectuellen Vorwitz; es gehört aber zur christlichen Abtödtung, sich davon frei zu machen, insbesondere beim Schriftgebrauch, damit die Einfalt des Geistes in der Schrift nicht verwandelt werde in curiosità di carne. Der fromme Christ soll nur streben nach den Erkenntnissen und innern Empfindungen, welche Gott durch den heiligen Geist ihm in die Seele geben wird, und dem, was er, auf diesem Wege fortgehend, von den geistlichen Dingen erfährt. Wenn er ein Buch der heiligen Schrift in die Hand nimmt, soll er nur streben, zu verstehen, was durch ihn hindurchgegangen, nicht meinen zu verstehen, was er nicht erfahren hat [b]). Sein Bestreben wird darum auf Erlangung der Erfahrung und auf Ertödtung des fleischlichen Vorwitzes gerichtet sein und dadurch gerade zur wahren Erkenntniß führen. Valdes drückt sich gegen jenen blos intellectuellen Trieb der menschlichen Weisheit (prudenza) zuweilen sehr stark aus. Die menschliche Weisheit (cons. 68) urtheilt, daß das Verlangen nach Wissen (desiderio del sapere) eine große Vollkommenheit im Menschen sei; der heilige Geist umgekehrt erklärt es für eine große Unvollkommenheit. Jene beruft sich darauf, daß das Weisheitsstreben die Philosophen zu größerer Tugend geführt habe, dieser sagt, daß durch jene Wißbegierde Sünde und Tod in die Welt gekommen. Sie hat die Juden verführt, die göttlichen Weissagungen durch menschlichen Verstand und Geisteskraft verstehen zu wollen, und dadurch den von Gott gesandten Messias zu verkennen; die Heiden sind mit ihrem Unterfangen, die Ursprünge der natürlichen Dinge mit ihrer Vernunft erforschen zu wollen, zu dem gekommen, was Paulus Röm. 2 schildert. In

a) »Il negocio Cristiano non consiste in scienza ma in esperienza.«

b) »di maniera che, pigliando in mano un libro della santa scrittura, pretenda intendere quello c h e è p a s s a t o p e r l u i. E così pensi che non intende quello che non ha esperimentato« etc.

der Christenheit hat dasselbe Bestreben, mit dem natürlichen Lichte die christlichen Dinge zu erkennen, so fremdartige Begriffe von Gott und Christus erzeugt, daß solche von Christo nicht mehr als den Namen haben und gewissermaßen die Fehler der Juden und Heiden in sich vereinigen. Die durch menschlichen Wissenstrieb beförderte Tugend ist vielmehr Laster zu nennen, denn sie macht den Menschen hochmüthig, gottlos und ungläubig. Was diesen zum Theil schroffen und wenn auch in weniger derben Ausdrücken an Luther's Groll gegen die Frau Wettermacherin erinnernden Expectorationen zum Grunde liegt, ist besonders Zweierlei: einmal der Gegensatz gegen die Selbstherrlichkeit des aus seiner rein empfangenden Stellung zu Gott losgelösten, rein auf sich selbst und seine natürlichen Mittel gestellten Menschengeistes; sodann der Gegensatz gegen die Isolirung des intellectuellen Triebes von der religiös-sittlichen Lebenserfahrung — Beides im Grunde Eins, nämlich Zurückführung auf Receptivität und innere Empirie. „Oft habe ich", sagt Valdes cons. 88, „versucht zu erkennen, was der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen und jenes Verbot Gottes zu bedeuten habe. Das Begehren nach tieferem Verständniß davon habe ich aber lange als Vorwitz bekämpft, wie ich für vorwitzig halte jedes Verlangen, welches darauf ausgeht, in dem, was Gott thut, das Warum zu erkennen." a) Erst nachdem er über diesen Vorwitz Herr geworden, ist ihm bei Lectüre der Genesis zu anderm Zwecke die Sache klarer geworden. Gott hat den Menschen in vollkommenem Zustande geschaffen, worin er das geistliche Licht besaß, welches ihm dazu diente, wozu ihm jetzt das natürliche Licht, d. i. die Erkenntniß des Guten und Bösen, dient. Wie nun der Baum des Lebens die von Gott in seine Natur gelegte Eigenschaft hatte, daß er unsterblich machte (das größte Glück), so der andere die, daß er die Erkenntniß des Guten und Bösen gab (das größte Unglück, miseria). Gott verbot letzteren in Voraussicht des Schadens und setzte die Strafdrohung hinzu (wie eine Mutter dem Sohne das Messer unter Strafandrohung verbietet).

a) »come tengo per curiosi tutti li desiderii li quali nelle opere di Dio vanno cercando il perchè«, p. 309.

Aus der Uebertretung des Gebots folgt daher der zwiefache Nachtheil für die Menschen, nämlich die Verhängung der Strafe des Todes und die natürliche Folge des schädlichen Essens vom Baume. Letztere aber bestand darin, daß ihnen die Augen geöffnet wurden und sie Gutes und Böses erkannten, das geistliche Licht, das göttliche Wissen verloren und dafür das natürliche Licht, das menschliche Wissen und Denken erhielten a), welches letztere sich sogleich dadurch charakterisirte, daß die Menschen, sobald ihre Augen geöffnet wurden, einen Mangel in Gottes Werken fanden: sie fanden sich nackt (cons. 106). Weitern Aufschluß wünscht der Verf., bescheidet sich aber, bis es Gott gefalle, ihn zu geben, was dann geschehen werde, wenn die Ertödtung der natürlichen Wißbegierde fortgeschritten, denn Gott will, daß, wie die ersten Menschen sich durch ihre Wißbegierde (desiderando sapere) zu Grunde richteten, wir uns wieder aufhelfen durch Ertödtung und Opferung jeglichen Begehrens nach Weisheit, uns begnügend mit dem sapere Cristo crucifisso. Die Vernunft (cons. 12) ist für den innern Menschen, was das Auge für den äußern. Wie dieses die Sonne und Alles, was sie offenbar macht, nur sieht durch die Sonne selbst, so ist die Vernunft fähig,

---

a) »Onde perdette (l'uomo) il lume spirituale ed acquistò il lume naturale, perdette la scienza divina e acquistò la scienza e il discorso umano.« Vgl. besonders cons. 106: „Die Erkenntniß des Guten und Bösen, das lumen naturale, gehört nicht dem ursprünglichen Stande des Menschen an, wo er Bild und Aehnlichkeit Gottes hatte, sondern dem des gefallenen, wo er letzteres verlor und ersteres dafür erhielt. Dem entspricht, daß durch Annahme der Gnade, wo das Bild Gottes wieder erlangt wird, der Mensch genöthigt ist, gefangen zu nehmen und zu ertödten seine menschliche Vernunft. Das geistliche Licht war dem Menschen in seiner ersten Schöpfung ebenso natürlich, als ihm jetzt das natürliche ist. — Indem aber der erste Mensch das geistliche Licht nicht als eine im eigentlichen Sinne ihm angehörige Sache erkannte, sondern als mitgetheilt durch Gottes Gnade, begehrte er die Erkenntniß des Guten und Bösen, als welche ihm, wie sie es denn auch ist, natürlich sein werde. Da nun der Mensch in der That von der Erkenntniß des Guten und Bösen mehr oder weniger erlangt je nach dem Grade seiner Reinigung von den Affecten und Begierden des Fleisches, haben die Weisen der Welt fälschlich geschlossen, jene Erkenntniß sei eine geistliche, der ersten Schöpfung angehörige Sache, während doch nur zu sagen ist, daß das natürliche Licht relativ, nämlich für den Zustand

Gott und Alles, was er offenbart, wahrzunehmen, aber nur durch Gott selbst. Der Mensch aber wollte Gott ohne Gott erkennen, beraubte sich dadurch der Erkenntniß Gottes und ward der Leitung seiner Vernunft überlassen. Gott will daher, daß der Mensch seine Vernunft, sofern sie Gott und die göttlichen Dinge durch sich selbst ohne den Geist Gottes erkennen will, ertödte. Es erhellt schon hier, welche Bedeutung für den Verf. die Geistesmittheilung, Offenbarung und Inspiration gewinnt, wodurch der Mensch wieder in jene Sphäre des unmittelbaren und unschuldigen göttlichen Wissens erhoben wird, an dessen Stelle durch den Sündenfall das mittelbare, auf der falschen Lostrennung des Geschöpfs vom Schöpfer ruhende und deshalb in der discursiven Thätigkeit des Verstandes sich immerdar verwirrende, die wesentliche Wahrheit nicht ergreifende, ja in sich selbst hochmüthige und selbstsüchtige Wissensstreben getreten ist. Dieses letztere ist nur die Ausprägung jenes sündlichen Strebens nach dem eritis sicut deus, nach dem dem Geschöpfe versagten Bilde Gottes (cons. 72), wodurch das von Gott dem Menschen zugestandene verloren gegangen ist. Letzteres bestand nicht blos in der ausdrücklich genannten Ueberlegenheit über alle anderen Creaturen, sondern nach Kol. 3, Ephes. 4 und nach dem, „was ich in Christo erfüllt und in seinen Gliedern angefangen sehe", in der Frömmigkeit,

---

des gefallenen Menschen eine Perfection ist. Aus Pauli Worten von der natürlichen Gotteskenntniß der Heiden und dem natürlichen Gesetz (Röm. 1 u. 2) ist nicht zu schließen, daß der christliche Mensch nicht verzichten müsse auf das natürliche Licht, sondern nur, daß auch schon das natürliche Licht zu einer gewissen Gotteserkenntniß ausreicht und somit der Mangel derselben Schuld involvirt. Darauf aber, daß auch die heiligen Schriftsteller sich des natürlichen Lichts der Vernunft bedient haben, ist zu sagen: sie bedienen sich dieser Erkenntniß des Guten und Bösen nur in dem, dessen sie fähig ist und worin sie noch mehr erleuchtet wird durch das geistliche Licht; sie entsagen ihr aber und ertödten sie in den Dingen, deren sie nicht fähig ist. Allerdings wäre das Glück und die Vollkommenheit des Menschen weit größer, wenn die Erkenntniß des Guten und Bösen vollständig ausgelöscht und todt, das geistliche Licht vollkommen angezündet wäre; aber das sterbliche Fleisch ist dieses Glückes noch nicht fähig. Inzwischen müssen die Heiligen sich des natürlichen Lichtes auch noch bedienen, weil sie verkehren mit den Menschen." p. 392 sqq.

Gerechtigkeit und Heiligkeit der Seele und der Leidensfreiheit (impassibilità) und Unsterblichkeit des Leibes; das verwerfliche Bestreben geht nicht nur auf jene Erkenntniß des Guten und Bösen, sondern, wie aus dem Wesen der Unwiedergeborenen und aus der eigenen Erfahrung der Wiedergeborenen zu schließen ist, auf das dem Menschen versagte eigenthümliche Wesen Gottes (il proprio esser di Dio), als der durch sich selbst ist und Sein und Leben gibt Allem, was ist, der deshalb sich selbst liebt und um seiner selbst willen (per se) alle Dinge, der geliebt sein will um seiner selbst willen und über alle Dinge und Majestät Allmacht und Herrlichkeit hat. Die vermessene Prätension des Menschen, dies Unmittheilbare zu erlangen, zeigt sich darin, daß er von Niemand als sich selbst abhängen will, daß er sich selbst liebt und um seinetwillen alle Dinge, in allen Dingen seine eigne Ehre sucht und Alles ausführen will nach seinem Gelüsten.

Auf Grund dieser Anschauung geht nun durch alle Betrachtungen des Buches, ähnlich wie bei Luther, die mannichfache Variation des Themas: Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes, die entschiedenste Abweisung des Urtheils der prudenza umana in göttlichen Dingen und die Contrastirung desselben mit dem Urtheil des Geistes, wie es sich als geistliche Erfahrung im Wiedergeborenen zu erkennen gibt. Wie hierin ein Gegensatz gegen die entgeistete Wissenschaft der Kirche liegt, welche mit dem natürlichen Lichte die geistlichen Dinge richten und urtheilen will, so überhaupt gegen alles Glauben und religiöse Erkennen, welches der Mensch in seiner Isolirung von Gott, ohne Geistesmittheilung und Geisteserfahrung zu haben meint. Daher wird der in seinem Stolze auf natürliche Geisteskraft gedemüthigte Mensch nicht etwa verwiesen auf die blinde Unterwerfung unter eine äußerlich-kirchliche Autorität, sondern es schließt sich hier im Gegentheil der entschiedene Gegensatz gegen alle blos traditionelle Gläubigkeit an, die Anwendung jenes Grundsatzes, daß der Mensch nur das wirklich besitzt, was durch ihn (als erfahrene und subjectiv angeeignete Geistesmittheilung) hindurchgegangen ist. Der rechte Glaube (cons. 69) muß von Gott geschenkt werden, und ich werde so viel Glauben haben, als ich Erkenntniß Gottes und Christi haben werde. Darum bitte

ich Gott, daß er sich und Christum mir zu erkennen gebe, so viel in diesem Leben möglich. Während nun der Herr die Macht des Glaubens so herausstreicht (Matth. 17, 20), damit die Menschen, so sehr sie auch glauben und vertrauen, doch immer noch sich als ungläubig und mangelhaft im Glauben erkennen, hat der Feind die List gebraucht, daß unter Christen es für Ehrensache gilt a), zu glauben, und das Nichtglauben oder Zweifeln für tadelnswerth, damit nämlich die Menschen, indem sie sich überreden, daß sie glauben, nicht zur Erkenntniß des Mangels ihres Glaubens und zur Erlangung wirklicher Erkenntniß Gottes und Christi, zu Rechtfertigung und ewigem Leben kommen. Es zeigt sich darin eine große Blindheit des natürlichen Menschen, der in andern Dingen kein Zeugniß zulassen will als das aus sicherer Erkenntniß und eigener Erfahrung, hier aber sich überredet, daß in göttlichen Dingen ein Zeugniß vom Hörensagen genüge, ja Die tadelt, welche darin nach sicherer Erkenntniß und Erfahrung streben. In göttlichen Dingen haben sicher Wissenschaft blos Die, welche Gott und Christum durch Offenbarung und Inspiration kennen, Erfahrung blos Die, welche in sich selbst finden und fühlen die Wirkungen, welche die Erkenntniß Christi in ihnen hervorbringt. Aller Andern Zeugniß darüber ist nicht wahr, weil sie nicht fühlen, was sie sprechen. Daher auch (cons. 29) eher die Schwierigkeit, mit welcher einer zum Glauben kommt, als die Leichtigkeit, ein Zeichen der Berufung ist. Denn Denjenigen wird es freilich sehr leicht, die Dinge des christlichen Glaubens zu glauben, welche es thun nach Ueberlieferung und Ueberredung, dagegen schwer Denen, welche durch Inspiration und Offenbarung glauben. Erstere glauben neben einigen wahren Dingen viele falsche, ja sind geneigter diese als jene zu glauben; Letztere glauben nur die wahren und lassen nichts Falsches zu. Wer durch Offenbarung glaubt, glaubt so viel als er empfindet (tanto crede quanto sente) und da er in dem, was er nicht empfindet (was nicht durch ihn hindurchgeht), Wider=

a) Man denke an die Landsleute des Verfassers, die Spanier, denen die christliche Legitimität im Blute lag und im ritterlichen Kampfe mit dem Halbmond die Rechtgläubigkeit ein Gegenstand nationalen Stolzes geworden.

spruch findet, glaubt er nur das, was ihm inspirirt und offenbart ist, ja das nicht immer, sondern nur dann, wenn die Offenbarung, Inspiration und das innere Gefühl davon recht vollständig und lebendig ist. Die diesen Glauben erlangen, nennt Christus selig (Matth. 16, 17); sie sind Kinder Gottes; und dieser Glaube hat in seiner Begleitung immer Liebe und Hoffnung; ohne ihn ist's unmöglich, Gott zu gefallen; er reinigt und macht lebendig die Herzen. Jenes nach Ueberlieferung Annehmen ist dagegen noch gar nicht christlicher Glaube. Und der schwer Glaubende ist im Allgemeinen besser daran als der leicht Glaubende. Beide (cons. 10) haben freilich, wenn der heilige Geist in sie eingeht, zu kämpfen, der Eine um alle falsche Meinung und Superstition auszutreiben, der Andere, um wirklich gewiß zu werden in den wahren Dingen, die er auf Menschenunterricht hin nicht annehmen konnte. Aber der Letztere läßt sich weniger leicht bethören, braucht nicht erst sich loszumachen von der Lüge und steht, zum Glauben gekommen, ledig aller falschen Meinung, während der Erstere gemeiniglich, auch wenn er durch den Geist zum wahren Glauben gelangt, längere Zeit noch in vielen Irrthümern steht, wie in der alten Kirche die Judenchristen.

Die wiederholte Polemik gegen die blos traditionelle Gläubigkeit steht nun im engsten Zusammenhange mit der evangelischen Erkenntniß vom rechten Inhalte des Glaubens, durch welchen das Wesen desselben nothwendig bestimmt wird. Die bestimmte und nachdrückliche Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben an die Versöhnung Christi bedingt einerseits jene Werthschätzung allein des zum subjectiven Eigenthum gewordenen Glaubens und hat andererseits zu ihrem Correlat den dritten entschiedenen reformatorischen Gegensatz, nämlich den gegen jede Werkgerechtigkeit, sowohl die, welche im Ceremonienwesen sich Verdienst bei Gott erwerben will, als auch die, welche durch sittlich-gute Werke die Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen sucht. Wie in jener Ueberhebung des natürlichen Lichts, so erkennt er in diesem Pharisäismus gesetzlicher und superstitiöser Art dieselbe falsche Emancipation des Menschen von Gott, während der Mensch doch in dem allein, was Gott gibt, wie Licht so Heil finden kann. Die Rechtfertigung (cons. 97) ist

nicht Frucht der Frömmigkeit, sondern umgekehrt diese die Frucht von jener. Der Mensch wird erst gerecht, dann fromm. Das natürliche Licht der Vernunft wird immer das Umgekehrte behaupten, daß die Rechtfertigung Frucht der Frömmigkeit sei, da man nicht Rechtfertigung und ein reines Gewissen haben könne, wenn man nicht zuvor Gott im Geist und in der Wahrheit anbete und ihm dasjenige leiste, was man als Creatur ihm zu geben schuldig sei. Umgekehrt urtheilt der heilige Geist: der Mensch kann nicht Frömmigkeit haben, nicht Gott in Geist und Wahrheit anbeten, wenn er nicht zuvor gerecht ist, indem er das Evangelium Christi annimmt und die Gerechtigkeit Christi zu der seinigen macht; sobald der Mensch durch Glauben gerecht ist, fängt er an Frömmigkeit zu haben. Hätte die natürliche Vernunft Recht, so folgte daraus, daß es nie einen frommen Mann gegeben habe, gebe und geben werde, einen nämlich, den Gott vollständig gebe, was er ihm zu geben schuldig ist. Wer die Rechtfertigung der Frömmigkeit folgen läßt, zeigt damit, daß er nach dem Lichte der natürlichen Vernunft urtheilt, wie Platon und Aristoteles geurtheilt haben würden, und „ich weiß nicht, was dergleichen Leute von Christo, der christlichen Sache und dem Evangelium halten“; die Anderen urtheilen nach dem heiligen Geiste, wie Petrus und Paulus, — diese halten von Christo, daß in ihm Gott alle unsere Sünde gestraft hat, vom Christenthum, daß es sei ein Leben unter der Leitung des heiligen Geistes in Heiligkeit und Gerechtigkeit, und vom Evangelium, daß es sei eine Verkündigung (bando), welche in sich begreift Vergebung der Sünden, Rechtfertigung durch Christum und Herrschaft des heiligen Geistes.

Voraussetzung für diesen entscheidenden reformatorischen Grundsatz ist auch bei unserm Verf. das vertiefte Bewußtsein von der Sünde, nicht blos in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern in ihrem innersten, die ganze Stellung des Menschen zu Gott alterirenden Wesen, von der Schuld und der Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten. Wenn (cons. 26) Paulus das Fleisch als Gott feindlich verurtheilt, so sind darunter alle Menschen zu verstehen, insofern sie nicht wiedergeboren sind durch den heiligen Geist. Es scheint zwar absurd, alle Werke des Nichtwiedergeborenen als Sünde zu verdammen. Allein auch in den scheinbar

unanstößigen, ja denen, womit man Gott zu dienen scheint, ist eine fortgehende Verkehrung der göttlichen Ordnung, ein Verbessernwollen der Werke Gottes, Selbstliebe und Streben nach eigenem Interesse und eigener Ehre. Unsere Verderbniß (cons. 8) und böse Neigung hindern durchaus, daß wir unserer natürlichen Verpflichtung, Gott zu lieben, von ihm abzuhängen und uns von ihm regieren zu lassen, nachkommen. Insonderheit (cons. 17) ist der natürliche Mensch unfähig, Gott zu vertrauen, ihm Glauben und Liebe zu schenken. Diese Verderbniß wurzelt in dem Falle Adam's und dem dadurch herbeigeführten Verluste des göttlichen Ebenbildes (cons. 1), welches in den gottähnlichen Eigenschaften bestand, daß der Mensch wie leidensfrei und unsterblich, so auch gütig, barmherzig, treu, wahrhaftig war. Alles dies verlor er durch Ungehorsam gegen Gott. Die Verderbniß des Menschen (cons. 84 cf. 108) geht zurück auf den Fall Adam's, ist also in dieser Beziehung eine ererbte; aus letzterer aber kommt auch eine zugezogene, wie umgekehrt durch diese wieder die natürliche entflammt wird a). Beide wohnen sowohl im Leib als in der Seele. Durch die Erbsünde sind wir gottlos, Feinde Gottes, ohne Glauben und voll Eigenliebe und, was den Leib betrifft, voll lasterhafter und böser Neigungen. Durch schlechte Gewohnheit, Gesellschaft und falsche Lehre wird Beides gesteigert, so daß der Mensch unter das Thier sinkt.

Aus diesem Zustande der sündlichen Verderbniß kann nun der Mensch nicht durch sich selbst herauskommen, um so weniger als zunächst die natürliche Vernunft nicht einmal den Umfang der Verderbniß erkennt; nämlich nicht die ererbte, sondern nur die zugezogene und zwar überwiegend nur die des Leibes (cons. 84); dagegen richtet sie ihre Gesetze, Religionen und Lehren. Es fehlt (cons. 94) aber auch das Vermögen, dem nachzukommen, was die natürliche Frömmigkeit als Pflicht vorschreibt. Die Menschen, welche ihr Gewissen bilden nach dem Gesetze der Natur, achten auf die Forderungen der natürlichen Frömmigkeit, daß der Mensch sich mit allen seinen Gliedern ganz und gar an die Dinge halte, wozu er

a) »dalla naturale procede l'acquisita e con l'acquisita è infiammata la naturale.«

erkennt, daß Gott ihn geschaffen, und sich aller geschaffenen Dinge dazu bedient, wozu sie Gott geschaffen. Er faßt danach eine gute oder schlechte Meinung von sich, jenachdem er erkennt, daß sein Leben conform ist der Pflicht der natürlichen Frömmigkeit oder nicht. Aber abgesehen von der mangelhaften Erkenntniß: je mehr ein Solcher wirklich Einsicht gewinnt und je mehr er sich wirklich bestrebt, seinen Verpflichtungen nachzukommen, eine desto geringere Meinung muß er von sich fassen, da der Mensch wegen der Erbsünde auf keine Weise der natürlichen Frömmigkeit genügen kann. Einen höhern Standpunkt behauptet (cons. 84) das geoffenbarte Gesetz und der Mensch unter demselben. Das göttliche Gesetz geht gegen die gesammte Verderbniß des Menschen, nicht blos die sinnliche, sondern auch die geistige, und sucht sie zu ertödten, insbesondere die für schlimmer erachtete geistige. Daher das Gebot der Liebe Gottes, der Anbetung, des Vertrauens auf Gott und das Verbot jeder innern Concupiscenz. Aber das Gesetz (cons. 94) vermag ebenso wenig das Ziel zu erreichen. Diejenigen, welche, auf die hebräische Frömmigkeit ausgehend, ihr Leben dem Gesetze conformiren wollen, müssen, je besser sie es erkennen und je eifriger sie es zu erfüllen streben, desto mehr ihr Zurückbleiben erkennen, welches sowohl aus der natürlichen Blindheit kommt, da sie nicht einmal die eigentliche Intention des Gesetzgebers ergründen, somit nicht sicher sein können, ob sie ihm genug thun, als auch aus dem Widerstreben des Fleisches, welches dem Gesetz nicht unterthan ist. Die menschliche Vernunft (cons. 80) hält es nun für Ungerechtigkeit und Grausamkeit von Gott, daß er den Menschen Dinge befehle, die sie von sich selber ihm nicht geben können, so im Gesetz (Liebe von ganzem Herzen), wie auch weiter im Evangelium (Glaube von ganzem Herzen), — Dinge, die der Mensch allerdings so wenig aus eignem Vermögen Gott geben kann, wie er den Himmel mit seiner Hand erreichen kann. Sie meint, Gott solle nur das verlangen, was der Mensch ihm leicht geben könne, mißkennt aber dabei sowohl Gott als die Natur des Menschen. Umgekehrt findet der Geist in Gottes Verfahren gerade sein Erbarmen, und müßte, da er die menschliche Natur kennt, in dem Entgegengesetzten gerade das Gegentheil finden. Der Mensch nämlich würde dadurch gerade in solche superbia gerathen,

daß er eben dadurch, wodurch er sich das Heil zu erwerben meinen würde, sich Verdammniß zuziehen müßte. So aber, indem Gott von den Menschen verlangt, was sie aus sich selbst nicht leisten können, bringt er sie dahin, ihr eigenes Unvermögen zu Liebe und Glauben zu erfahren und zu Gott ihre Zuflucht zu nehmen, um von ihm Beides zu erlangen. Indem Gott Beides gibt, erlangen sie, was sie begehren, nicht durch das, was sie durch sich selbst sind, sondern durch das, was sie durch Gott sind. Ganz anders als mit den der natürlichen Frömmigkeit Folgenden und den Gesetzlichen verhält es sich nun mit Denen, welche auf die Stimme des Evangeliums hören (cons. 94). Sie lassen ab, sich der natürlichen Frömmigkeit oder der gesetzlichen zu vermessen und umfassen die christliche, welche darin besteht, daß der Mensch, einverleibt in Christum durch den Glauben, sich hält für fromm, gerecht, heilig, ob er gleich nicht durchaus der natürlichen Frömmigkeit oder der hebräischen, auch nicht durchaus der Pflicht und Würde der christlichen Frömmigkeit genügt. Während jene bei aufrichtigem Streben eine immer schlechtere Meinung von sich gewinnen müssen, fassen diese, je mehr sie in Erkenntniß wachsen und sich befleißigen, dem Evangelium zu glauben, eine um so bessere Meinung von sich, nämlich nicht nach dem, was sie an sich selber finden, sondern nach dem, was zufolge des Evangeliums Gott an ihnen erkennt, der sie danach betrachtet, was sie in Christo sind, und sie für gut oder böse hält, nicht insofern sie sich nähern oder entfernter bleiben von den Pflichten der natürlichen oder gesetzlichen Frömmigkeit, auch nicht nach dem Grade, in welchem sie der Würde der christlichen Frömmigkeit genügen, sondern nach Glaube oder Unglaube (fedeltà oder infedeltà). Während aber die dem natürlichen Gewissen Folgenden gemeiniglich mehr zu Lastern neigen, weil sich das Fleisch in ihnen üppig macht, die Gesetzlichen gewöhnlich abergläubisch und ängstlich (scrupulosi) sind — denn es entstehen da alle die Scrupel und Zweifel, die sie Gewissensfälle nennen, und sind da so viele Meinungen, als Leute, die es zu verstehen glauben —, schreiten die Christen, je mehr die christliche Frömmigkeit in ihnen wirksam wird, um so mehr fort in der Erfüllung der natürlichen und gesetzlichen Frömmigkeit, nicht so, daß sie ihr Gewissen formen

nach dem, wie sie ihnen genug thun, sondern durch Beobachtung der Christenpflicht und Würde. Bei ihnen allein finden sich keine Laster, weil in ihnen das Fleisch nicht zügellos, sondern gestorben ist am Kreuze Christi, und keine Superstitionen und Scrupel, weil sie wissen, daß Christus sie vom Gesetze befreit hat, indem er für sie genug gethan. Da ist kein Ankläger mehr, und Gott rechnet ihnen nicht an ihr Zurückbleiben hinter Christenpflicht und Christenwürde, und dies gerade verpflichtet sie mit inbrünstiger Liebe (amorosamente) Gott und seinem Sohne ähnlich zu werden.

Diese Umwandlung geht also wesentlich von Christus aus. Gott (cons. 8), das menschliche Unvermögen erkennend, sendet seinen eingeborenen Sohn, damit an ihm Gottes Gerechtigkeit vollstreckt werde für die Nichterfüllung unserer Verpflichtung, mit der wir geboren werden. Das Pactum Gottes mit den Menschen besteht darin, daß wir g l a u b e n, daß jene in Christo vollstreckte Gerechtigkeit uns befreit von der verdienten Strafe, Gott aber uns gerecht macht und für Adoptivkinder ansieht, uns als solche leitet im gegenwärtigen Leben, dann auferweckt und uns das ewige Leben schenkt. Wir glauben also vier Stücke, und Gott thut vier Stücke an uns: wir glauben, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er gestorben und auferstanden ist und lebet, und Gott macht uns zu seinen Kindern, rechtfertigt uns, auferweckt uns und gibt das ewige Leben.

Speculationen über die Gottessohnschaft Christi sind nun, wie bereits bemerkt, nicht des Verfassers Sache. Alle Erkenntniß davon (cons. 95) ist eine durchaus practische, erfahrungsmäßige, und das Maß derselben durchaus abhängig von göttlicher Inspiration. Der Mensch ohne heiligen Geist ist mit allem seinem natürlichen Lichte, seiner Wissenschaft und Doctrin, selbst mit Zuhülfenahme der heiligen Schrift, so sehr unfähig, die göttliche Zeugung des Sohnes zu verstehen (versteht er doch nicht einmal die geistliche Wiedergeburt der Adoptivsöhne Gottes), daß, selbst wenn ein Mensch dahin gekommen sie zu verstehen und sie Andern mittheilen wollte, diese sie nicht zu fassen vermöchten. Johannes besaß sie durch Inspiration und wollte sie den Menschen mittheilen, aber die Menschen als solche sind dessen nicht fähig, da sie den Sinn der Worte gar nicht fassen. Keiner sei so verwegen, daß er, ohne die geistliche Wieder-

geburt erlangt zu haben, unternehme, sie zu verstehen und davon zu sprechen, Keiner so keck, daß er, ohne hinzugelassen zu sein zu jenen Heiligthümern Gottes (sacrarii), zu denen Johannes hinzugelassen war, als er sagte: in principio erat verbum, — sich vermesse, es verstehen zu wollen, überzeugt, daß dieser göttlichen Geheimnisse allein Die fähig sind, denen nach Gottes Willen es offenbaren wollte sein Sohn Jesus Christus unser Herr. Es bleibt so zunächst die Erkenntniß Christi stehen bei der Annahme des Inhalts des Evangeliums im Allgemeinen. Die Erkenntniß Christi besteht (cons. 85) darin, daß wir seine Gottheit und seine Menschheit, sein göttlich und menschlich Sein, seine Herrlichkeit und seine Schmach, seine Allmacht und seine Niedrigkeit erkennen; als näheres Erkenntnißmoment ergibt sich aus dem Verständniß seines stellvertretenden Leidens (cons. 82), daß Der, welcher die Menschen mit Gott zu versöhnen hatte, mehr als Mensch, Gottes Sohn sein mußte [a]). Der entscheidende Punkt für das Zustandekommen des Glaubens und der Wiedergeburt bleibt nun das vom Verf. immer als das eigentliche Fundament für das neue Bewußtsein des Gläubigen hingestellte stellvertretende Leiden des einigen Sohnes Gottes. An dem öfters benutzten Gleichnisse eines milden Königs [b]), der, um seine ungehorsamen und vertriebenen Vasallen zu restituiren, verkündigen läßt, daß er die Strafe bereits an seinem eignen Sohne vollstreckt habe und auf Grund dessen Generalpardon gebe Allen, die es annehmen und zurückkehren wollen, sucht er (cons. 13) das Leiden Christi und seine Bedeutung deutlich zu machen. Der erste Mensch stand geschaffen nach Gottes Ebenbilde im Reiche Gottes, rebellirte aber gegen Gott und wurde in Folge dessen des göttlichen Ebenbildes beraubt, vertrieben aus dem Reiche Gottes und verurtheilt zum Tode. In diesem Exil stand das ganze Menschengeschlecht und diente dem Teufel lange Zeit. Da nun Gott nach seiner Barmherzigkeit diesem Uebel abhelfen wollte, vollstreckte er zuerst

a) Die Stellen ergeben, daß Valdes mit Unrecht seit Sand's Vorgang wiederholt den Unitariern zugezählt worden ist, vgl. Böhmer, Cenni, p. 588 sqq.

b) Dasselbe Gleichniß im Buch von der Wohlthat Christi, c. 4.

die Strenge seiner Gerechtigkeit an seinem eignen Sohne a), und dann ließ er durch die ganze Welt verkündigen, wie bereits seiner Gerechtigkeit genug gethan sei und er bereits allen Denen verziehen habe, welche Rebellen gewesen, daß sie nach ihrem Gefallen zurückkehren könnten in das Reich und daß er ihnen sein Bild herstellen wolle. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe erscheinen gleicherweise in dieser Veranstaltung. Während nämlich (cons. 11) alle andern göttlichen Vollkommenheiten dem Menschen offenbar zum Nutzen gereichen, scheint allein die göttliche Gerechtigkeit (als strafende) ihnen, den Ungerechten, Schaden zu bringen. Aber Gottes Güte ist so groß, daß er auch die Gerechtigkeit zum Nutzen zu wenden weiß, nämlich eben durch Vollstreckung der Strafe an Christo. Wem Gott dies nicht offenbart, der muß allezeit fürchten das Gericht Gottes, und aus dieser Furcht entstehen die Superstitionen, Scrupel und Ceremonien. Davon sind nur Die frei, welche durch Offenbarung zur Erkenntniß Christi gekommen und dessen gewiß sind, daß, da Gott gerecht ist, er uns nicht zweimal strafen wird. Die Liebe Gottes (cons. 24), eine allgemeine gegen alle Menschen, zeigt sich als eine besondere gegen Die, um derentwillen er die Strenge der Gerechtigkeit an Christo vollstreckt hat. Bei den Menschen findet sich ein allgemeiner Haß gegen Gott, ein besonderer bei denen, welche sich bewußt sind, zur natürlichen Verderbniß noch andere hinzugefügt zu haben. Die Liebe Gottes geht hervor aus den großen Dingen, welche er für die Menschen gethan, darum mit Recht die um so größere Liebe gegen die, welchen die Rechtfertigung durch Christum gilt. Der menschliche Haß gegen Gott wurzelt in der Wahrheit, daß, wer beleidigt, nicht verzeiht (chi offende non perdona). Eigentlich sollte Gott als das Allervollkommenste und seiner Güte wegen auf's Höchste geliebt werden vom Menschen, und der Mensch seiner Unvollkommenheiten und

a) Cons. 72 wird das Verhältniß von Gott, Mensch, Teufel und Christus dargestellt als das eines Vaters zu einem anmaßlichen Sohne, einem schlechten Sclaven (der den Sohn verlockt) und einem gehorsamen Sohne, der die Ausführung der göttlichen Gerechtigkeit, die den Ungehorsamen treffen müßte, auf sich nimmt.

Beleidigungen gegen Gott wegen von Gott gehaßt. Aber andererseits hat die Verpflichtung, welche Gott hat, die Menschen zu lieben um der großen Dinge willen, welche er für sie gethan hat und thut[a]), solche Stärke, daß er trotz aller Unvollkommenheit, die er an ihm erkennt, und aller Beleidigungen von Seiten des Menschen nicht aufhört ihn zu lieben. Gott wollte geliebt sein vom Menschen, und da er wohl wußte, daß, wer beleidigt, nicht verzeiht, vollstreckte er die Gerechtigkeit an seinem eignen Sohne. Dabei war also ebensosehr seine Absicht, das Hinderniß der Liebe in mir wegzuschaffen und mir Sicherheit zu geben, als sich selbst Genugthuung zu verschaffen.

Schön spricht sich der Verf. (cons. 82) darüber aus, worin eigentlich der Leidenskampf, die Furcht und das Trauern des Heilands bestanden und seine Schärfe gehabt habe. Wie kommt es, daß Christus Leiden und Sterben so sehr empfunden, während doch Andere, Nichtchristen und Christen, den Tod erlitten haben mit geringerer Leidensempfindung, ja oft mit Freuden? Nach dem, was er von einem Prediger darüber gehört, verbunden mit Jes. 53 und 1 Petr. 2, ist er zu dem Schluß gekommen, daß, da Gott auf Christus alle unsere Sünde gelegt, um sie in ihm alle zu strafen, und Christus sie alle auf sich genommen und erkannt im Allgemeinen und Einzelnen, er durch jede derselben die Bestürzung, die Schaam und den Schmerz gefühlt habe, den er empfunden haben würde, wenn er selbst sie alle begangen hätte. Er sah sich vor Gott befleckt und beschmutzt mit so vielen und so verabscheuungswürdigen Sünden, daher er alles das fühlte, was zu fühlen an einem Jeden unter uns gewesen wäre, wenn wir für unsere Sünden gezüchtigt worden wären. Daher die Angst im Garten, nicht wegen der Todesnähe, sondern weil er sich vor Gott so voll Sünden sah; deshalb betete er das Antlitz zur Erde, wie einer, der sich schämt gen Himmel zu blicken. „O ich Elender! jetzt ist mir klar, wie groß das Böse ist, daß ich Gott beleidigt und nicht

---

a) »Ma dall' altra parte ha tanta forza l'obbligazione che Diò ha di amar l'uomo per le gran cose che ha fatto e fa per lui, che« etc.

nach seinem Willen gelebt habe; sintemal mit einer jeden meiner Beleidigungen und Sünden habe ich vermehrt das Ringen, die Furcht und Traurigkeit meines Heilands in seinem Leiden und Sterben!" Wenn diese Strenge, wie sie an Christo innerlich und äußerlich vollstreckt ward, an uns selbst ausgeführt worden wäre, so wären wir verloren gewesen, weil Keiner von uns sein Theil hätte tragen können. Keiner hätte darin festgestanden, ohne zurückzuweichen, und so sich zu trennen vom Gehorsam Gottes.

Wie nun (cons. 75) die Sonne ihre Strahlen über Alle ausgießt, aber wirksam nur wird bei Denen, welche sie aufnehmen können (sich nicht selbst in Höhlen u. s. w. davor verschließen), so gießt Christus seine Schätze aus über Alle, die als Menschen bekleidet sind mit derselben Kleidung (livrea), die er getragen hat — also über Alle —, sie sind aber wirksam nur in Denen, welche Gott zur Erkenntniß seines Sohnes gezogen hat, und die so Glieder Christi werden. Wer diese Schätze nicht findet, soll Gott bitten, daß er ihn geschickt mache und reinige. — Es erscheint nun wunderbar (cons. 107), daß nicht alle Menschen, welche von der Wohlthat Christi hören, das sogleich mit Freuden ergreifen. Die Ursache liegt aber darin, daß der Mensch weder sich noch Gott kennt. Da der Mensch in sich selbst die Gottlosigkeit, Bosheit und Widerspenstigkeit, die ihm durch die Erbsünde natürlich ist, nicht erkennt, so fehlt ihm auch das nöthige Mißtrauen in sich selbst dagegen, daß er könnte durch sich selbst Gott genug thun und gerecht sein vor ihm. Und da er in Gott nicht Güte, Barmherzigkeit und Treue erkennt, hat er nicht das Vertrauen zu Gott und kann dessen nicht gewiß werden, daß die Gerechtigkeit Christi ihn angehe. Wie es einem solchen Menschen unmöglich ist, die Gnade des Evangeliums anzunehmen, so ist es umgekehrt einem Menschen, der sich und Gott kennt, unmöglich, sich durch eigne Werke rechtfertigen zu wollen. Der natürliche Mensch (cons. 5) in seiner Verkehrtheit entschließt sich höchstens da, sein Vertrauen auf Gott zu werfen, wo er sich selbst nicht helfen kann und die Gunst der Creaturen ihn im Stiche läßt (und es ist Güte Gottes, daß er auch den also zu ihm Flüchtenden noch aufnimmt). Wie dies in den äußern Dingen der Fall ist, so auch in den inwendigen geistlichen Dingen. Ein Mensch ent-

schließt sich nie dazu, Gott seine Rechtfertigung, Auferstehung und ewiges Leben anheim zu stellen, bis er inne wird, daß er das schlechterdings nicht durch Mittel der Creaturen erlangen kann (daher ein Reicher — im eigentlichen und im geistlichen Verstande — schwer in's Himmelreich kommt). Wen Gott in sein Reich versetzen will, dem muß er darüber erst die Augen öffnen, daß er durch sich und die Creaturen unmöglich erlangen kann, was er begehrt. Es ist daher auch ein Mittel, zu erkennen, wie weit man wirklich glaube, d. h. sein Vertrauen in den geistlichen Dingen auf Gott setze: wenn man sich fragt, wie weit man es thue in den äußern Dingen. Indessen meint der Verf. anderwärts (cons. 14), der Mensch entschließe sich immer noch eher an die geistliche Erhaltung durch die Gnade zu glauben (weil die Unmöglichkeit der eignen Rechtfertigung leichter einzusehen sei), als an die leibliche (weil die Creaturenhülfe hier näher zu liegen scheine). Die große Schwierigkeit aber, an den Generalpardon Gottes in Christo zu glauben, erklärt er auch dadurch, daß er sagt: der Mensch frage nach seinem Interesse und glaube dasjenige leicht, wobei er jedenfalls nichts verlieren könne. Jenes zu glauben aber könnte ihm zu großen Schaden gereichen, wenn es nicht wahr wäre. *Der Glaube verlangt ein kühnes und vollständiges Sichverlassen auf Gott, daß er gleicherweise für Leib und Seele sorge.* Die innerste und so zu sagen geistlichste Schwierigkeit des rechtfertigenden Glaubens berührt der Verf. (cons. 99), wenn er sagt: der Grund liege im Widerspruche des eignen bösen Gewissens a), der es schon Denen sehr schwer mache, welche durch göttliche Offenbarung und Inspiration glauben, unmöglich Denen, welche nur nach Meinung und Ueberlieferung glauben. Auch die Erstern glauben nicht völlig daran, bis sie *Frieden in ihrem Gewissen* haben, die Andern, wie sie nie Frieden finden, glauben auch nie

a) Vgl. cons. 102, wo als Hindernisse aufgeführt werden die menschliche Weisheit, welche Einspruch thut gegen die Zurechnung des Verdienstes Christi, das böse Gewissen, ferner die Lebhaftigkeit (vivezza) des Geistes und Zügellosigkeit des Fleisches: letztere beide ahnen, daß der Glaube sie ertödtet.

wirklich an's Evangelium, weil der innere Widerspruch dagegen nie verstummt. Die Menschen glauben leicht durch Mittheilung der Schrift, daß Gott allmächtig, Christus unschuldig, auch daß Christus nach dem Willen Gottes litt, weil hiergegen kein innerer Widerspruch laut wird. Ja, um nicht die Wohlthat Christi aufzuheben, nehmen sie auch an, daß Christus genug that für die Erbsünde, denn ihr Gewissen klagt sie nicht wegen der Erbsünde an, indem sie in ihr nicht eigne Schuld finden; daher entschließen sie sich leicht zu glauben, daß ihnen das ohne eignes Verdienst vergeben werde, worin sie keine eigne Schuld erkennen. Sobald sie aber auch glauben sollen, Christus habe genug gethan auch für die Sünde, die ein Jeder von ihnen begeht, entziehen sie sich dem, trotz des einstimmigen Zeugnisses der Schrift, wegen des Widerspruchs, den ihr Gewissen dagegen erhebt, und beschränken entweder die Wohlthat Christi auf die Erbsünde, so wie sie dieselbe verstehen (intendendolo a loro modo), oder beziehen sie doch nur so auf die eigne Schuld, daß sie damit die eigne Satisfaction verbinden, als hätte Christus gesagt, ich habe genug gethan für alle eure Sünden, aber mit dem Beding, daß ein Jeder genug thue für die seinige; damit thun sie aber Christo Schmach an. Die aber durch Gottes Gnade glauben, sagen: wenn Gott gerecht und Christus unschuldig, wenn Christus, was er litt, nach Gottes Willen litt und wenn es Gottes Wille war, daß er genug thäte für die Erbsünde, so ist auch wahr, daß die Menschen, welche die völlige Vergebung ihrer Sünde erlangt haben, gerecht und mit Gott versöhnt sind, weil es Allen aus der Erbsünde herkommt, daß sie Sünder sind, Ungerechte und Feinde Gottes, und deshalb Dinge thun, durch die sie in Ungerechtigkeit und Feindschaft wachsen. — Die, welche inspirirt glauben, kommen durch Erfahrung der Wahrheit des Evangeliums dahin, das zu verstehen, was sie zuerst glaubten durch Inspiration. Zuerst glauben sie, daß Christus gestraft wurde für sie, weil es ihnen das Evangelium so predigt und sie inwendig bewegt werden zu glauben, daß es wahr sei; dann, indem sie Frieden in ihrem Gewissen finden, verstehen sie, auf welche Weise Christus für sie gestraft sei.

Da das zum Glauben Kommen vermittelst der Berufung und

Inspiration (Erleuchtung) wesentlich Gottes Werk ist, so führt dies auf die göttliche Erwählung und Prädestination, welche jedoch von Valdes auch weniger theoretisch entwickelt, als nach der Seite ihrer praktischen Bedeutung herangezogen werden. Wir kommen (cons. 18) nur durch den Zug des Vaters zum Sohne, der Glaube — nicht Jedermanns Ding — ist ein Geschenk Gottes. So spricht er (cons. 101) von einer Unmöglichkeit zu glauben für die Gottlosen, deren Augen Gott blendet, deren Ohren er verschließt, deren Herz er verstockt (Joh. 12. Apg. 28). Er geht auch gelegentlich auf eine allgemeine Prädestination aller Dinge durch Gott zurück, die er mit der particularen Providenz Gottes (providentia specialissima) zusammenstellt. Gott gibt (cons. 76) den Heiligen der Welt Anstoß in allen Dingen, die nicht der menschlichen Vernunft conform sind, weil diese, da sie nur nach dem Lichte der Natur urtheilen, Vieles für bös erklären und daher nur schwer sich entschließen, Gott particulare Providenz zuzuschreiben und die Prädestination nicht gelten lassen wollen außer auf ihre (abgeschwächte) Weise a). Die Berufung dagegen (cons. 27) treibt den Menschen, die particulare Providenz Gottes in allen Dingen anzunehmen, indem er fest daran hält, daß sie alle sein Werk sind, in denen auf particulare Weise sein Wille concurrirt. Wie Valdes das praktische Moment in der Erwählung und Prädestination in echt reformatorischer Weise und im engsten Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre zu würdigen weiß, zeigt cons. 16: der Christ soll gewiß sein, daß Gott im gegenwärtigen Leben ihn erhalten will mit seiner Gnade und in seiner Gnade und im künftigen Leben ihm geben Unsterblichkeit und Herrlichkeit. Die menschliche Vernunft sagt: ja, aber nur unter der Bedingung, daß er Glaube, Hoffnung und Liebe habe, und beachtet nicht, daß Einer eben nur insoweit diese drei Gaben festhalten wird, als er feststeht in jener Gewißheit und Zuversicht, denn darin besteht eben Glaube und Hoffnung, aus denen die Liebe geboren wird. Der Christ muß also sein Ohr verstopfen gegen die Stimme der menschlichen Weisheit und sie nur den Verheißungen des heiligen Geistes öffnen. Ich weiß, sagt der

a) »non vogliono ammettere la predestinazione se non a suo modo«, p. 259.

fromme Christ, daß Gott nur Die zu sich ruft, welche er zuvor erkannt und vorher bestimmt hat, ferner, daß er Die, welche er beruft, auch gerecht macht und herrlich, und ich weiß, daß er auch mich gerufen hat, darum bin ich auch deß gewiß, daß er mich erkannt, prädestinirt und gerechtfertigt hat und glorificiren wird. Darin steht er fest und ohne Zweifel, weil sich die Verheißungen Gottes an ihm erfüllen. Die Wahrheit hiervon kann durch viele Zeugnisse der heiligen Schrift bestätigt werden; besser aber wird's sein, zu sagen, daß diese Wahrheit nicht geglaubt wird, wenn sie nicht erfahren wird, und daß die Erfahrung nur Denen gehört, welche einverleibt werden in Christum. — Wie nun die als wirksam gedachte Berufung den Menschen ergreift, das ist in der oben angeführten Stelle (cons. 99) bereits angedeutet. Es geschieht, wenn das Evangelium von der Versöhnung Christi so an den Menschen kommt, daß er zugleich durch die Wirksamkeit des Geistes bewegt wird zu glauben; damit ist der Proceß der Wiedergeburt eingeleitet, der lediglich und ausschließlich ein Werk des heiligen Geistes ist a). Daher (cons. 8) auch schon der Anfang, der Glaube an das Verdienst Christi, die Gerechtmachung und Kindesannahme von Seiten Gottes, was die menschliche Vernunft gar nicht annehmen kann, nur durch eine besondere Offenbarung Gottes (particolar rivelazione di Dio) möglich wird. Es ist nun, wie schon das Angeführte zeigt, von besonderer Wichtigkeit, daß der Mensch Gewißheit erlange von seiner Berufung zur Gnade des Evangeliums Christi von Seiten Gottes; denn diese Gewißheit (cons. 28) bewirkt in ihm den Abschluß, die Loslösung von der Welt und sich selber und die Ertödtung, wodurch diese aufrecht erhalten wird. Wer nun nicht eine so evidente

a) »— nella ragione Cristiana solamente ha parte lo spirito santo, anzi in tanto è rigenerazione e rinnovazione, in quanto è fatta con spirito santo, cioè in quanto il proprio spirito santo la fa nell' uomo quando egli, sentendo la sua elezione e la sua vocazione e lassando che lo spirito santo operi in sè, senza pretender di operare esso nè seguir il proprio giudicio nè il proprio parer in cosa alcuna, quando pensa di stare più lontano dalla sua rigenerazione e rinnovazione, si trova più vicino e più intero e più perfetto in essa«, p. 86.

Berufung wie Paulus oder die andern Apostel durch Christum selber erhalten hat, oder eine so mächtige und wirksame wie Einige, bei denen die Wirkung so offenbar, daß sie, obwohl nur innerlich, die äußere Berufung ersetzt, sondern nur eine stille und unansehnliche (placida, rimessa), welche als innerliche sich nicht sogleich äußerlich documentirt, weil sie äußerlich zurückgehalten wird durch Affecte und Begierden, der kann doch gewiß werden seiner Berufung durch die Empfindung der Rechtfertigung aus dem Glauben, d. i. des Friedens im Gewissen. So großes Gewicht aber, wie schon oben bemerkt, der Verf. auf die inwendige Erfahrung legt, so erkennt er doch in sehr besonnener Weise an, daß das Maß der subjectiven Empfindung nicht ohne Weiteres das Entscheidende ist, und ebenso, daß die göttliche Berufung und darin eine Wirksamkeit des heiligen Geistes und Arbeit des Glaubens vorangeht dem Gnadengefühl; er erhebt damit das Wesen des Glaubens aus der Sphäre des Aesthetisch-Pathologischen in die sittliche. Darauf führt auch die obige Aeußerung über das Schwerglauben als ein Zeichen der rechten Berufung. Denn so sehr dort die Gewißheit und Zuversicht des Glaubens vom Gnadengefühl abhängig gemacht wird, so sieht er doch den mit dem Zweifel über das noch nicht Erfahrene Ringenden als unter der göttlichen Berufung und somit in der Glaubensarbeit unter der Gnade stehend an. Er fragt (cons. 30) Gott, warum, wenn er Jemand zu seinem Reiche berufe, er ihn nicht alsbald die Rechtfertigung fühlen lasse, nicht sofort den heiligen Geist ihm gebe, daß er ihn leite und regiere, und nicht sogleich seine Gegenwart ihn schmecken lasse; und er erhält die Antwort, daß dies dieselbe Weisheit sei, wonach er auch den in die Erde gesenkten Samen nicht sogleich hervorwachsen lasse. Ich will, daß die geistlichen Leute, ähnlich dem Ackersmann, einer Arbeit und Mühe sich unterwerfen, zu glauben und zu lieben, und so erlangen Rechtfertigung und heiligen Geist, und daß sie doch mir allein Alles zuschreiben. Daher urtheilt er auch vom Leben der Gläubigen überhaupt (cons. 42), daß das Gefühl der innern Dürre nicht minder als das der Freudigkeit im Glauben von Gott gegeben werde, damit wir Alles auf ihn und Nichts auf uns selbst zurückführen. Das Bedenken (cons. 43), was gerade dem Gläubigen komme, ob seine

Frömmigkeit und Gerechtigkeit wirklich auf dem heiligen Geiste ruhe, auf jener Offenbarung, welche der Herr an Petrus selig preist, und nicht vielmehr eine blos menschlich-gemachte, Fleischesblendwerk, sei, erklärt er selbst schon für ein günstiges Zeichen (denn Fleisch kämpfe nicht gegen Fleisch, sondern gegen den Geist). Während (cons. 77) Die, welche noch nach dem Fleische leben, da, wo sie nicht auf sich selbst reflectiren, wenig glauben, noch weniger vertrauen, am allerwenigsten lieben, und dies Alles auch unwillkürlich in ihren Worten zeigen, dagegen, so wie sie auf sich selbst reflectiren, sich überreden wollen, daß sie viel glaubten, findet bei Denen, die nach dem Geiste leben, gerade das umgekehrte Verhältniß statt. Glaube und Liebe äußert und bethätigt sich unwillkürlich; aber wo sie auf sich selbst prüfend reflectiren, können sie sich nicht überzeugen, daß sie wirklich glaubten a). Die, welche geistlich sind, können sich nicht damit begnügen, Glauben, Vertrauen und Liebe im Verstande (intelletto) zu haben, sondern wollen ihre Wirkung fühlen im Gemüthe, und dies gewährt Gott blos, wenn er will. Ebenso fein und treffend hebt er aber auch hervor, wie im Empfindungsleben des vom Geiste Bewegten das blos Natürliche concurrirt und namentlich zu Anfang zu täuschen vermag. Es sei, sagt er cons. 100, erfahrungsmäßig eine ziemlich allgemeine Erscheinung, daß Die, welche durch Annahme des Evangeliums dazu gelangen, in Christum einverleibt zu werden, anfangs in sich gewissen Geschmack, gewisse Gefühle und Antriebe, Erkenntnisse der heiligen Schrift und Rührungen wahrnehmen, welche als Wirkungen des Geistes erscheinen, während sie in Wahrheit (obwohl aus Anlaß der Geisteseinwirkung entstehend) noch ganz aus dem Fleische stammen und als Sache des Fleisches mit der Zeit vertrocknen und hinfallen. Wer das erfährt, darf und soll sich wohl darüber freuen, insofern es ihm ein Zeichen der Einverleibung in Christum ist, denn er würde diese Dinge (diese außerordentliche Aufregung seines natürlichen

---

a) Vgl. Luther's Antwort auf des M. Antonius Musa Klage, er könne selbst nicht glauben, was er Andern predige: „Gott sei Lob und Dank, daß es andern Leuten auch so gehet, ich meinet', mir wäre allein so.“ (Matthesius.)

Empfindungs- und Geisteslebens durch Einkehr des Geistes) sonst allerdings nicht erfahren. Aber er soll sie doch an sich selbst als Fleischesfrucht erkennen und sich nicht daran weiden, damit er sich nicht überrede, im Geiste zu leben, während er im Fleische lebt, er soll vielmehr streben nach der wirklichen Frucht aus der Wurzel Christi: Niedrigkeit, Sanftmuth, Geduld, Selbstverleugnung, Gehorsam, Liebe.

Wenn nun Valdes im Interesse der evangelischen Gnadenlehre daran festhält, daß der wahre Glaube nur durch eine besondere Inspiration zu Stande komme[a]), daß überhaupt die Bekehrung und Erneuerung mit Ausschluß alles menschlichen Verdienstes ein Werk des heiligen Geistes sei, den der Mensch, auf Eigenes verzichtend, ohne Widerstand an sich wirken zu lassen habe, so läßt er doch andererseits, worauf schon Böhmer hingewiesen (Realencykl., Bd. XVII, S. 25), der facultas se applicandi ad gratiam (mit Melanchthon zu reden) einen gewissen Spielraum. Obwohl der Glaube, sagt er cons. 18, ein Geschenk Gottes sei und nur durch den Zug des Vaters wir zum Sohne kommen, so zeigt doch die Allgemeinheit der Ermahnungen zu Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit in der Schrift, daß jeder Mensch danach streben solle. Indem der Mensch diese Dinge von Gott begehre und Alles von ihm und durch ihn haben wolle, gebühre es ihm doch, sich zu üben mit allem Fleiß in dem, was in seiner Macht zu stehen scheine, nämlich seine Affecte und Begierden wenigstens in den äußerlichen Dingen zu zügeln, in denen der Mensch sich zügeln kann, den Körper freimachend, wenn er auch die Seele nicht freimachen kann; ebenso vor Allem sich zu bemühen, der Welt nicht zu gefallen.

a) „Im Glauben (fede) sind allerdings zwei Momente zu unterscheiden, nämlich a) daß der Mensch glaubt (creda) und für gewiß hält Alles, was enthalten ist in der heiligen Schrift, und b) daß er vertraut (confidando) auf die göttlichen Verheißungen in ihr, als wären sie recht eigentlich und hauptsächlich ihm gegeben; und des Ersteren, des credere, ist in gewissem Maße das menschliche Gemüth aus sich selbst fähig, des Anderen dagegen nicht. Das bloße Glauben ohne Vertrauen ist daher als Menschenwerk anzusehen, das zweite aber als ein Zeichen von Inspiration und Offenbarung." cons. 70.

Durch solche Uebung wird er nicht vermeinen, Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Heiligkeit zu erwerben, sondern will nur seinen Geist wach halten und seine Gewohnheiten beherrschen, damit, wenn es Gott gefalle, ihm Frömmigkeit u. s. w. zu geben, diese in sein Gemüth so glücklich und erfolgreich einfalle, wie Wasser auf ein gut geackertes, von Dornen befreites Land; wobei aber festzuhalten ist, daß, wie der Ackerbauer, der seinen Acker reinigt von Dornen und Steinen, damit Gott nicht verpflichtet, daß er ihm seinen Regen und seine Sonne schenke, ebenso der Mensch, welcher die Reinigung von Begierden des Leibes und Affecten der Seele betreibt, Gott damit noch nicht verpflichtet, ihm seinen Geist zu geben.

Indem wir es uns versagen müssen, weiter einzugehen auf die ganze Fülle der Betrachtungen, welche die Zustände der Wiedergeburt, der Ertödtung und des Fortschrittes in der Heiligung zum Gegenstand haben, und welche sich ebensosehr durch Feinheit der Selbstbeobachtung als durch Adel der Gesinnung auszeichnen, möchten wir die Aufmerksamkeit nur noch auf einen Punkt richten, der mehrfach zum Anstoß gereicht hat und worin Valdes den Schwärmern der Reformationszeit nahezutreten scheint, nämlich das Verhältniß der Inspiration der Gläubigen (denn als solche oder als Offenbarung [rivelazione] wird die Wirkung des Geistes, wodurch die Wiedergeburt zu Stande kommt, beständig von Valdes bezeichnet) zur heiligen Schrift, das Verhältniß der Erleuchtung und Wirksamkeit des heiligen Geistes zur objectiven Offenbarung in der Schrift. Dies war es, was einen Beza zum Gegner des Buches machte. Anknüpfend an 2 Petr. 1, 19 stellt Valdes (cons. 63) den Satz auf, daß der Mensch, welcher sich der Frömmigkeit befleißigt, ohne ein anderes Licht als das der heiligen Schrift zu haben, ähnlich sei einem Menschen an einem dunkeln Orte, der nur das Licht einer Kerze hat, während der der Frömmigkeit Beflissene, welcher den heiligen Geist erlangt hat, ähnlich dem sei, der an einem von der Sonne beschienenen Orte sich befindet. Der Erstere befindet sich besser mit als ohne Kerze, so Derjenige, für welchen die Frömmigkeit ein dunkler Ort ist, indem menschliche Klugheit und Vernunft ihm dabei mehr schadet als nützt, besser mit der Schrift als ohne sie. Aber mit dem Kerzenlicht der heiligen

Schrift ist doch nicht so deutliche und klare Erkenntniß der göttlichen Dinge und Gottes selber zu erlangen als mit dem Sonnenlichte des heiligen Geistes. Die Kerze ist ferner in Gefahr ausgelöscht zu werden, der Schrift oder ihrer wahren Auslegung kann Einer beraubt werden. Die Kerze kann beim Versuche, sie zu schneuzen oder durch Andere schneuzen zu lassen, ausgehen, die heilige Schrift durch das Bemühen, sie besser zu verstehen, durch Interpretation oder Hingabe an andere Interpreten aus einer heiligen eine menschliche werden und uns im Dunkel lassen, so sehr wir das Gegentheil meinen. Ferner die Kerze kommt neben dem eindringenden Sonnenlicht nicht mehr in Betracht, verliert vergleichungsweise ihr Licht. So wenn der heilige Geist in das Gemüth eines Menschen kommt, der in seinem Streben nach Frömmigkeit sich der heiligen Schrift bediente, geschieht es, daß er die göttlichen Dinge und Gott selbst weit deutlicher erkennt als vorher, so daß die heilige Schrift nun für ihn ihr Licht und ihren Glanz verliert, dergestalt, daß nun bei seinen Bemühungen, die Dinge der Frömmigkeit und Gott zu erkennen, die heilige Schrift das ist, was er weniger beachtet, indem er vielmehr bemüht ist, mit dem heiligen Geiste, der in ihm ist, seine Betrachtungen anzustellen, als mit dem, was in der heiligen Schrift geschrieben ist. Darum lobt St. Peter das Studium der heiligen Schrift, aber für Den, welcher steht an dem dunkeln Orte der menschlichen Weisheit und Vernunft, und will, daß dies Studium daure, bis der Glanz des heiligen Geistes aufgehe im Herzen, in der Meinung, daß, wenn dies Licht gekommen, der Mensch nicht mehr nöthig habe, das der heiligen Schrift zu suchen, welches von selbst verschwindet, wie das Licht der Kerze, wenn die Sonnenstrahlen hereinfallen, und wie Moses vor der Gegenwart Christi und die Gesetze vor der Gegenwart des Evangeliums. Ein Mensch aber, wenn er auch wüßte, daß das Licht der Sonne ihm nie wieder fehlen könnte, würde doch, um der erhaltenen Wohlthat willen die Kerze nicht wegwerfen, damit sie auch noch anderen dienen könne wie ihm, obgleich er sich selber ihrer nicht mehr wie früher bedient. Endlich aber ist es nicht das Wesen der Sonne, wenn sie eindringt an einen Ort, wo eine Leuchte steht, Alles zu zeigen und zu offenbaren, was diese

Leuchte in sich enthält; so auch nicht das Wesen des heiligen Geistes, durch sein Eindringen alle Geheimnisse, die in der heiligen Schrift verschlossen liegen, aufzuschließen, sondern nur diejenigen, von denen Gott will, daß sie dem Menschen aufgedeckt werden sollen. Die Gaben des heiligen Geistes sind verschieden, und da die heilige Schrift von verschiedenen und verschieden vom heiligen Geiste begabten Personen geschrieben ist, so wird sie auch von den Geistbegabten je dem einen oder andern Theile nach verstanden. — Wir fügen gleich die andern Hauptstellen noch bei. In der 46. Betrachtung sagt er: „Wer blos mit dem natürlichen Lichte verstehen will, was des Geistes Gottes ist, und wandeln auf dem christlichen Wege, ist Dem gleich, der mit dem Lichte seiner Augen in dunkler Nacht wandeln will; wer mit dem Lichte der heiligen Schrift allein und den Exempeln der Heiligen, aber ohne Geist, gleich Dem, der des Nachts mit einem Lichte in der Hand wandelt; er wandelt nicht ganz im Dunkel, aber doch nicht ohne Furcht und Unsicherheit in seinem Gemüthe, nicht ohne Gefahr in viele Verlegenheiten zu gerathen. Der beste Rath, den man einem solchen geben kann, ist, daß er anhalte (si fermi) auf dem Wege, so lange die Nacht seiner Blindheit dauert, bis daß Gott ihm seinen Geist gebe, durch dessen Vermittelung er mit seinem natürlichen Lichte wohl achten kann auf den Weg und Alles sehen, was an diesem ist. Er soll sich nicht in irgend einer Sache üben mit dem Anspruch, darin Rechtfertigung oder irgend welche religio zu haben, sondern Gott um seinen Geist bitten und darauf gerichtet stehen die ganze Zeit über, während Gott zögert ihn zu geben; soll sich inzwischen auf alle die Dinge werfen, in denen er wahre Frömmigkeit ohne irgend welche Beimischung von Superstition erkennt, soll sich zufrieden geben mit Allem, was Gott thut, und unzufrieden sein mit Allem, was er thut. — Interessant ist ferner, wie Valdes (cons. 32) die heilige Schrift als ein ABC der Frömmigkeit in Parallele stellt mit dem, was für den Ungebildeten die Bilder seien. Ein Ungebildeter hat das Bild des Gekreuzigten in seinem Zimmer, um sich dadurch jedesmal beim Eintritt dessen zu erinnern, was Christus gelitten, und da er in dieser Erinnerung Frömmigkeit und Religion findet, setzt er in alle

Theile seines Hauses ähnliche Bilder. Indem er nun sicher ist, daß er bei jedem Gange durch sein Haus, wie auch in der Kirche und an vielen Stellen der Stadt ähnliche Bilder allezeit findet, welche das Verdienst Christi ihm in's Gedächtniß rufen, bemüht er sich nicht darum, den gekreuzigten Christus in sein Herz einzuprägen, sondern begnügt sich damit, ihn abgemalt zu sehen, und empfindet demnach nicht die Wohlthat Christi, und wenn er etwas von Christo begehrt, scheint's ihm genug, ihn im Bild mit den körperlichen Augen zu betrachten; er sorgt nicht dafür, sein Herz zu erheben zu seiner Bewunderung mit den geistlichen Augen, so daß er, so zu sagen, nicht Christum, sondern das Bild bittet. Ebenso hat nur ein gelehrter aber nicht mit dem Geiste begabter Mensch alle den Christen angehende Dinge — was er zu glauben und zu thun hat — schriftlich in der heiligen Schrift, derart, daß, so oft er das Buch öffnet, er das Eine oder Andere wahrnimmt; indem es ihm nun scheint, daß dies genug sei, verwendet er allen seinen Fleiß darauf, viele Bücher zu haben, welche ihm die heilige Schrift auslegen, und bemüht sich nicht darum, das seinem Gemüthe einzuprägen, was er liest und studirt, noch seine Meinungen und Begriffe in den zur christlichen Frömmigkeit gehörigen Dingen danach zu bilden. Wenn er irgend ein Geheimniß Gottes und der geistlichen Dinge verstehen will, versäumt er bei seinem Bestreben, es in der heiligen Schrift aufzuspüren, die Erhebung seines Gemüthes im Gebete zu Gott, daß er es ihm zeige. So braucht er nicht den Geist Gottes als Spiegel (tiene per mira), sondern das, was er durch eigne Geistesschärfe und eigne Natur gefunden hat als von Denen geschrieben, welche den Geist Gottes hatten. Wenn dieser Betrug schon in Beziehung auf die heiligen durch den Geist Gottes geschriebenen Schriften stattfindet, wie vielmehr bei Behandlung und Studium menschlicher Schriften! — Der ungelehrte aber geistbegabte Mensch dagegen bedient sich der Bilder als eines ABC der christlichen Frömmigkeit, indem er sich insoweit des Bildes des Gekreuzigten bedient, als hinreichend ist, das in sein Herz einzudrücken, was Christus litt, und zu schmecken und zu empfinden die Wohlthat Christi; wenn das geschehen, kümmert er sich nicht mehr um das Bild und läßt es andern An-

fängern, damit es ihnen zu gleichem Zwecke diene. Wenn er nun Christum in seiner Seele hat und vom Geist bewegt wird (è inspirato), etwas von Christus zu bitten, sorgt er nicht dafür, die leiblichen Augen auf das Bild zu heften, sondern er heftet die geistlichen Augen auf den Eindruck, den er in seinem Gemüthe von ihm hat. Ebenso bedient sich der gebildete geistbegabte Christ der heiligen Schrift als eines ABC der Frömmigkeit, worin er liest, was zur christlichen Frömmigkeit gehört, bis es eindringt in sein Gemüth und er es schmeckt und empfindet, nicht mit dem menschlichen Urtheil und Geist (ingegno; blos intellectuell), sondern mit seinem eignen Gemüthe (animo), in welches er eindrückt die Begriffe und Meinungen von Gott, welche da geschrieben sind, derart, daß, wenn ihm das Verlangen kommt, irgend ein Geheimniß Gottes zu verstehen, er zuerst zum Buche seines Gemüths (Herzens, animo) geht, sich berathet mit dem heiligen Geiste und alsdann dazu fortgeht, das, was er verstanden hat, zu belegen mit dem, was in der heiligen Schrift geschrieben ist. Er läßt nun die heilige Schrift als ABC Andern und achtet auf die inneren Inspirationen, indem er den heiligen Geist Meister sein läßt; er bedient sich der heiligen Schrift nun anders, nämlich als einer heiligen Unterhaltung (conversazion), welche ihm Erholung gewährt, indem er gänzlich von sich fern hält alle Schriften, welche in menschlichem Geiste geschrieben sind. Und so erfüllt sich im Ungelehrten wie im Gelehrten die Weissagung: sie werden alle von Gott gelehrt sein. — Gleich darauf (cons. 33) weiß er aber wohl zu würdigen, daß wir (Röm. 15, 4) durch Geduld und Trost der Schrift Hoffnung haben sollen. Die Tröstung der heiligen Schrift besteht darin, daß, indem wir darin die Verheißungen Gottes lesen, wir uns von Neuem befestigen und bestärken in der Hoffnung des ewigen Lebens. — Endlich noch eine andere instructive Vergleichung. Es gibt (cons. 2) für den natürlichen Menschen eine gewisse Gotteserkenntniß durch Betrachtung der Creaturen, er findet aber darin nicht die wahre Glückseligkeit. Nur die in Christum Einverleibten (welche das Bild Adam's ablegen und das Christi annehmen und dadurch aufhören, Menschen zu sein: lassano d'essere uomini) können sich sowohl der heiligen Schrift als der Betrachtung der Creaturen fruchtbarlich bedienen zur Ver-

mehrung der Erkenntniß Gottes, worin (Joh. 17, 3) Glückseligkeit und wahres Leben besteht. Die bloße Erkenntniß Gottes durch Betrachtung der Creaturen (auf dem Standpunkt des natürlichen Menschen) ist gleich der Erkenntniß, die ein schlechter Maler gewinnen kann von einem guten durch Betrachtung seiner Werke, die durch die heilige Schrift (auf demselben Standpunkte) gleich der Erkenntniß eines Unwissenden oder Laien von einem berühmten Gelehrten durch Lesen seiner Schriften. Die Erkenntniß des wahren Christen von Gott ist gleich der Erkenntniß eines Menschen durch persönlichen Umgang. Ein solcher erkennt dann auch Gott durch Lesen der Schrift, wie ein Gelehrter einen großen Gelehrten durch Studium seiner Werke, und durch Betrachtung der Creaturen, wie ein guter Maler einen vollendeten durch Betrachtung seiner Gemälde erkennt. Zuletzt sei noch die Aeußerung aus cons. 3 (p. 8) angeführt: „Die Kinder Gottes bedienen sich wohl der Aerzte und Medicin zur Erhaltung der körperlichen Gesundheit, wie sie sich der heilige Schrift bedienen zur Erhaltung der geistlichen Gesundheit; aber sie thun es, ohne ihr Vertrauen zu setzen auf das Eine oder das Andere, weil ihr Vertrauen allein ruht auf Gott."

Ueberblickt man nun diese sich gegenseitig ergänzenden Stellen, so wird man, um den allerdings stark gespannten Gegensatz von von Schrift und Geist (genauer von dem in der Schrift objectivirten, äußerlich fixirten und durch das schriftliche Wort wirkenden und dem zum subjectiven Eigenthum gewordenen unmittelbar im Gläubigen sich erweisenden Geiste) nicht falsch aufzufassen, zunächst sich erinnern müssen, daß nach dem ganzen Inhalt der Considerationen, wie nach einzelnen bestimmten Aeußerungen (s. o. S. 332 die Stelle aus cons. 99) die Mittheilung des Geistes nicht etwa in der Art losgelöst werde von der nothwendigen Vermittelung durch's Wort, durch den Inhalt des Evangeliums, daß er sich gegen denselben kehren könnte. Die durchgängige Beziehung der Inspiration des Gläubigen auf den ethisch und intellectuell vermittelten Proceß des Glaubens und der Wiedergeburt, der wesentlich hängt an der Aufnahme des Evangeliums von Christo, schließt wie alle magischen Vorstellungen von der Begeistung, so jede souveräne Erhebung des Inspirirten über den Schriftinhalt aus. Das Evan-

gelium, wenn auch nicht schlechthin nothwendig in der Form des geschriebenen Worts, muß nothwendig an den Einzelnen herankommen, wenn es zum Geistesbesitz kommen soll; daher auch jene pädagogische Bedeutung, die der Schrift als christlichem Alphabete zugeschrieben wird. Nun ist natürlich das intellectuelle Aufnehmen des Schriftinhalts noch nicht ein Besitzergreifen der Gnade des Evangeliums; es muß jene innerliche Bewegung durch den Geist dazu kommen[a]), welche aber doch auch vom Verf. zwar als freies Gnadenwerk Gottes, aber als ethisch vermittelt und durch den Inhalt des Evangeliums bedingt erscheint, nicht als magische Eingießung und auch nicht als etwas neben dem Wort beziehungslos Herlaufendes. Nun aber entsteht jenes nothwendige Wechselverhältniß, daß einerseits die Annahme des Inhalts der Schrift, nämlich des elementaren Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo, die nothwendige Voraussetzung ist für das Zustandekommen der geisterfüllten Persönlichkeit — es ist der zündende Funke, dessen Einschlagen den Glauben im Menschen und damit die Inspiration bewirkt —, daß aber andererseits wiederum der Inhalt der Schrift als Object der Erkenntniß erst von der geisterfüllten Persönlichkeit wirklich verstanden, geistig durchdrungen und völlig angeeignet werden kann, also, mit Luther zu reden, die Schrift ein solch Buch ist, dazu gehöret nicht allein das Lesen, sondern auch der rechte Ausleger und Offenbarer, nämlich der heilige Geist; wo der die Schrift nicht öffnet, da bleibt sie wohl unverstanden, ob sie schon gelesen wird (Werke, Erl. A. III, 334), und die Schrift haben ohne Erkenntniß Christi, ist keine Schrift haben (ebend. X, 368). Von dieser Seite kann es daher keinen Anstoß geben, wenn die Schrift für sich (ohne die subjective Voraussetzung des Geistesbesitzes zu ihrer Auslegung) als ungenügende Leuchte bezeichnet wird und die ungeistliche — ob noch so gelehrte — Schriftkenntniß als Irrweg

a) So sehr von Luther gegen Schwarmgeisterei darauf gedrungen wird, daß der Geist an's Wort gebunden sei, durch's Wort wirke, so scheut er sich doch auch nicht zu sagen, und kein evangelischer Prediger wird sich scheuen ihm nachzusagen: „Darum gibt Gott den heiligen Geist dazu, der drückt solche Predigt in's Herz, daß sie darin haftet und lebet.“ Werke, Erl. Ausg., Bd. VIII, S. 306.

ähnlich der Bildersuperstition. Es spricht sich darin nur die nothwendige Zusammengehörigkeit des materialen Princips des Protestantismus mit dem formalen aus. Selbst das hat hierin seine gute Begründung, daß der Gläubige nicht eigentlich auf die Schrift als geistiges Nahrungsmittel, sondern allein auf Gott sein Vertrauen gründe. Denn die Schrift hat für sich nur die Bedeutung eines Mittels, das als solches nicht die höchste Gewähr in sich selbst trägt, sondern diese erst findet an der Erweisung des Geistes, dem Innewerden Gottes. Anstoß erregt es nun aber allerdings, wenn die heilige Schrift als das von dem geförderten Christen bei Seite zu legende ABC-Buch angesehen wird und der Geistesmensch sich nun der Lichtfülle des ihm eigen gewordenen Geistes, die Fackel der Schrift aber dem Anfänger überlassen will. Hier ist allerdings der Keim eines schwärmerischen Idealismus. Indessen ist doch daran zu erinnern, einmal, daß auch hierin noch ein oft verkanntes berechtigtes Moment liegt, welches einem starren Scripturarismus gegenüber immer wieder geltend zu machen ist, und sodann, daß jenes schwärmerische Princip bei Valdes durch entgegenstehende Anschauungen beschränkt und praktisch neutralisirt wird. Das berechtigte Moment liegt darin, daß allerdings in dem durch den Geist lebendigen neuen Menschen jenes von Gott gelehret Sein eintreten soll, daß in ihm das Wasser, das der Herr gibt, zu einer Quelle in's ewige Leben quellenden Wassers werden, ein selbstständiges Leben geboren werden soll, das nicht in jedem Momente aus der Schrift hereingeleitet wird, sondern innerlich productiv und weiterzeugend ist. Man wird es daher auch gestehen müssen, daß auch das christliche Denken der geistbegabten Persönlichkeit wohl berufen ist, auch original und von Innen heraus, nämlich auf Grund geistlicher Erfahrung, productiv zu verfahren und hinterher erst seine Bestätigung an der geistverwandten Schrift zu suchen, wie Valdes mehrfach gesteht (vgl. auch cons. 23, p. 72), so verfahren zu haben. Aber freilich liegt in jenem Bestätigung Suchen in der Schrift auch schon die Hinweisung auf die nothwendige Ergänzung jener einseitigen Wahrheit, nämlich darauf, daß das durch's Evangelium erzeugte Leben auch fort und fort sich zu versenken und tiefer zu gründen hat in den in der Schrift nieder-

gelegten Inhalt des Evangeliums, dessen er zugleich als des beständigen Correctivs bedarf. In diesem Sinne findet aber auch jenes schroffe Gleichniß von der Kerze der heiligen Schrift bei Valdes selbst seine Beschränkung und Berichtigung, wenn er nicht nur auf jenen Trost der Schrift recurrirt, nicht nur seine geistliche Erholung, sondern auch seine geistliche Nahrung in ihr findet, sondern auch anerkennt, daß das Licht des heiligen Geistes dem Wiedergeborenen nicht etwa unmittelbar den gesammten mannichfachen Erkenntnißinhalt der Schrift offenbart. Namentlich aber würde seine eigene Behauptung, daß nur der in Christus Einverleibte sich auch der heiligen Schrift richtig bedienen könne zur Vermehrung seiner geistlichen Erkenntniß, illusorisch, wenn ein Solcher eben durch seinen Geistesbesitz über die Schrift hinaus wäre. Sie ist dem Wiedergebornen, kann man sagen, nun wirklich nicht mehr das ABC, aber sie ist ihm etwas unendlich Reicheres und Höheres. Und so zeigen denn auch die Betrachtungen des Valdes hinreichend, daß er sich durch die Schrift nicht nur zu Christo hat führen lassen, sondern daß er in seinem Leben bei Christo nicht minder durch dieselbe genährt und erhalten worden ist.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Marburger Artikel

über das Verhältniß von Taufe und Glauben.

Eine sprachliche und sachliche Bemerkung

von

D. Jul. Köstlin.

Die Artikel über welche Luther zu Marburg 1529 mit Zwingli sich verständigt und welche er selbst aufgesetzt hat[a]), bekennen, daß wir durch den Glauben an Christum und außer solchem Glauben durch keinerlei Werk u. s. w. von den Sünden erlöst werden, daß dieser Glaube eine Gabe Gottes sei, die der heilige Geist in den Herzen schaffe, daß ferner der heilige Geist seine Gabe nicht ohne das mündliche Wort oder Evangelium gebe, sondern durch und mit diesem den Glauben schaffe, wo und in welchem er wolle. Darauf erklärt der neunte Artikel: „daß die heilige Taufe sei ein Sacrament, das zu solchem Glauben von Gott eingesetzt; und weil Gottes Gebot, Ite baptisate, und Gottes Verheißung drinnen ist, Qui crediderit, so ist's nicht allein ein ledig Zeichen oder Losung unter den Christen, sondern ein Zeichen und Werk Gottes, darin unser Glaube **gefordert**, durch welchen wir zum Leben wiedergeboren werden."

Um den Sinn des letzten Satzes, und zwar zunächst der Worte

a) Für ihren Text vgl. Heppe, Die fünfzehn Marburger Artikel, 2. Ausg., 1854, und besonders den Abdruck und die Anmerkungen im Corpus Reformatorum, Vol XXVI, p. 121sqq.

„darin — gefordert“, ist es uns hier zu thun. Von einer Abweichung alter Ausgaben in Betreff der Worte „zum Leben“, welche nicht überall (so auch nicht in der Erl. Ausg. von Luther's Werken, Bd. LXV, S. 90) aufgenommen, in dem durch Heppe veröffentlichten urkundlichen Text aber enthalten sind, haben wir nicht weiter Notiz zu nehmen; sie ist ohne Einfluß auf unsere Frage. — Mit jenen Worten stellen wir sogleich auch zusammen die Sätze der Schwabacher Artikel (Corp. Reform., Vol. XXVI, p. 155 sq.; Luther's Werke, Erl. Ausg., Bd. XXIV, S. 326 f.). Hier folgt auf die Erklärungen in Betreff des Glaubens und mündlichen Wortes, welche wesentlich dasselbe wie die Marburger Artikel enthalten, eine Aussage über die beiden Sacramente zusammen, daß sie nämlich seien „äußerliche Zeichen, durch welche Gott neben dem Wort auch den Glauben und seinen Geist anbeut und gibt“ u. s. w. Von der Taufe heißt es dann, sie stehe im Wasser und Wort Gottes; es sei nicht ein schlecht Wasser, sondern weil Gottes Wort dabei sei, sei es ein lebendig, kräftig Ding, ein Bad der Wiedergeburt u. s. w.; Gottes Worte, darauf sie stehe, seien: Gehet hin u. s. w. Matth. 28, und: Wer glaubt u. s. w. Mark. 16; da müsse man glauben. Weiter wird vom Sacrament des Altars gesagt: es „stehet auch in zwei Stücken, nämlich daß da sei wahrhaftig gegenwärtig — — der wahre Leib und Blut Christi nach Laut der Worte, das ist mein Leib u. s. w.; — — diese Worte **fordern** und bringen auch den Glauben a), — — — gleichwie die Taufe auch den Glauben bringt und gibt so man ihr begehrt.“ Endlich ziehen wir bei den 13. Art. der Augsburger Confession (Corp. Ref., Vol. XXVI, p. 564), wonach die Sacramente „Zeichen und Zeugnisse sind göttlichen Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben **foddern** und denn recht gebraucht werden, so man's im Glauben empfähet und den Glauben dadurch stärkt.“

Wie haben wir in dem Marburger Artikel jenes „Gefordertwerden“ des Glaubens zu verstehen?

---

a) So lautet es in der von Luther selbst veranstalteten Ausgabe; eine Variante in einem urkundlichen Ulmer Texte wird unten erwähnt werden.

Der Herausgeber der Marburger Originalurkunde, Heppe, und der neueste Schriftsteller über die Genesis und den Zusammenhang der Marburger und Schwabacher Artikel, sowie der Augsburger Confession, Ed. Engelhardt in Riedner's Zeitschr. für histor. Theol., Jahrg. 1865, Hft. 4, nehmen das Wort ohne Weiteres in dem uns geläufigen Sinne = erfordern, requirere. Engelhardt (S. 544) meint, die Worte des Marburger Artikels mögen zugleich gegen die Waldenser gerichtet sein, welche bei den Kindern nur einen zukünftigen Glauben verlangt haben, so wie Luther sonst das Erforderniß des Glaubens beim Sacramentgenuß gegen den Katholicismus behaupte.

Beide nehmen keine Rücksicht auf frühere Verhandlungen über den Sinn des Wortes, obgleich Heppe (S. 9) Riederer's Nachrichten zur Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, Bd. IV anführt, wo eine solche sich findet. Es handeln aber schon Löscher's Unschuldige Nachrichten v. J. 1707, S. 289 ff. »über eine sehr importante variam lectionem« der Marburger Artikel. Die Abhandlung möchte das „Fordern" des Glaubens beseitigen, und zwar ist ihr die Sache deswegen so wichtig, weil ihr darin ein Zwingli'sches Element zu liegen scheint. Die Lesarten, sagt sie, seien verschieden. In der auf kursächsischen Befehl verfaßten Historie des Sacramentstreits stehe: gefodert. Die Altenburger Ausgabe von Luther's Werken habe: gefordert. Bei Hospinian in der Historia sacramentar. werde übersetzt: requiritur; ebenso bei Seckendorf (Hist. Luther., Lib. II, § XLVII). Dagegen heiße es in Melchior Adam's Leben Zwingli's: in cujus usu fides nostra excitatur. Vorzuziehen sei nun die Lesart „gefodert, oder, wie wir jetzt reden: gefördert"; Luther brauche fodern ordentlich für befördern. Wer werde auch auf Deutsch sagen: das ist ein Werk, darin der Glaube erfordert wird; es heiße ja: dazu er erfordert wird. Es sei „zu schließen, daß etliche zum Zwinglianismus Inclinirende zuerst in der lateinischen Uebersetzung diese Aenderung begangen". — Riederer (a. a. O., S. 421 ff.) bezieht sich darauf, daß schon Osiander's Ausgabe der Artikel v. J. 1529 lese „gefürdert" = gefördert. Anderntheils bemerkt er, die Jenenser Ausgabe von Luther's Werken

habe „gefoddert". Er selbst aber meint, bei „gefodert" und bei „gefordert" könne nach verschiedener Mundart auch „gefördert" verstanden werden.

Die Abhandlung bei Löscher hat in ihrem materiellen Resultate Recht, so verkehrt auch ihre Argumentation, so unnöthig ihr Eifer, so grundlos ihre Verdächtigung der zum Zwinglianismus Inclinirenden ist. Und es wird wohl der Mühe werth sein, den Sinn der Worte festzustellen und endlich einen unrichtigen Gebrauch derselben zu beseitigen. Ich bitte, dies zugleich als Nachtrag zu meiner Theologie Luther's, Bd. II, S. 99 und S. 506 aufzunehmen, wo ich auf das Wort „gefordert," über dessen Sinn auch ich damals noch nicht sicher war, mich nicht weiter eingelassen habe.

Geschrieben hat freilich Luther ohne Zweifel „gefordert". Die handschriftliche Urkunde, von welcher Heppe ein Facsimile vorgelegt hat, gibt durchaus keinen Anlaß, ein Versehen des Abschreibers anzunehmen; wir haben nach ihr „gefordert" zu lesen. Desgleichen hat der Text der Artikel in Bullinger's Reformationsgeschichte (herausgeg. v. Hottinger, Bd. II, S. 234) „gefordert". Gerade die ersten gedruckten Ausgaben der Artikel bieten freilich andere Lesarten, und zwar von einander verschiedene; in der Osiander'schen nämlich v. J. 1529 (vgl. Corp. Ref. l. c.; Bindseil hat selbst sie verglichen) steht, wie schon bemerkt, „gefürdert", in der Marburger v. J. 1529 (vgl. Corp. Ref., nach Riederer's Angabe) „gefodert". Diese Varianten werden jedoch bald sehr leicht sich uns erklären. — Ein Gefordertwerden des Glaubens durch die Taufe im Sinne eines Erfordertwerdens könnte Luther an sich auch recht wohl dort gelehrt haben. Daß man da glauben müsse, sagen ja auch die Schwabacher Artikel vom Abendmahl. Das Erforderniß des Glaubens bei den Sacramenten überhaupt betont die Augsburger Confession. Jene Einwendung bei Löscher, daß es gut deutsch heißen sollte: „dazu (nicht: darin) gefordert wird", genügt nicht. Das indessen wäre allerdings wohl ohne Beispiel bei Luther, daß er, was das Sacrament erfordert und was es wirkt, so unmittelbar zusammenstellen sollte. In den Schwabacher Sätzen steht dem, daß die Abendmahlsworte den Glauben „fordern und bringen", nicht das

parallel, daß auch die Taufe ihn erfordere und gebe, sondern das, daß diese ihn „bringe und gebe". Die Augsburger Confession hält das Erweckt- und Gestärktwerden des Glaubens und das Erfordertsein desselben auseinander. — Entscheidend aber ist für den Sinn des „gefordert" der sonstige Sprachgebrauch Luther's. Auf diesen hat vor einiger Zeit, wenn ich mich recht erinnere, auch Vilmar in seinen pastoral-theologischen Blättern aufmerksam gemacht, von denen mir jedoch das betreffende Heft jetzt nicht zur Hand ist. Derselbe findet sich constatirt in Grimm's deutschem Wörterbuche. Luther liebt es, fordern im Sinne von fördern zu schreiben, worin er an den alt- und mittelhochdeutschen Gebrauch des Wortes sich anschließt (Belege für den letzteren gibt auch z. B. W. Wackernagel's Wörterbuch zu seinem altdeutschen Lesebuch). So schrieb Luther besonders auch in seiner Bibelübersetzung, z. B. bei Psalm 36, 3; 37, 23; 90, 17 (bei Grimm steht für Ps. 90 durch Versehen Ps. 10). Aehnlich finden wir auch furdern im Sinne von fürdern, fördern, z. B. in der Schwäb.-Haller Kirchenordnung v. J. 1525 bei Richter, Kirchenordnung, Bd. I, S. 40. Dagegen pflegt Luther die weichere Form des Wortes, nämlich fodern oder vielmehr foddern, im Sinne unseres „fordern, erfordern" anzuwenden (nimmermehr, wie die Unschuld. Nachrichten meinten, „fodern" für „fördern"). So ist demnach ohne Zweifel das Wort auch in den Marburger Artikeln zu nehmen. In demselben Sinne gebraucht es jener Schwabacher Satz. Hier spricht dafür auch diejenige Lesart, welche der im Ulmer Archiv vorhandene, ohne Zweifel vom Ulmer Gesandten aus Schwabach mitgebrachte Text der Artikel (Corp. Ref., p. 147) enthält: „diese Worte fördern und bringen zu dem Glauben"; nur so paßt die Präposition auch zu „fordern". Demgemäß hat die Osiander'sche Ausgabe der Marburger Artikel dem Sinne nach ganz richtig ihr „gefürdert" gesetzt. Demgemäß lautet ferner die lateinische Uebertragung in Ph. Melanchthonis Consil. sive judic. theolog. etc. ed. Chr. Pezel. 1560, p. 82sqq.: »in cujus usu fides nostra excitatur, per quam regeneramur«. Dagegen hat für unser „fordern" = erfordern auch Melanchthon in der Augsb. Confession a. a. O. „foddern"

(vgl. Corp. Ref., p. 564, ebenso in dem Text, welchen Ranke in seiner deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. VI, mittheilt).

Leicht zu erkennen ist die dogmatische Bedeutung, welche für Luther seine Marburger Sätze gerade gegenüber von Zwingli hatten. Eben gegen diejenige Auffassung, welche Luther diesem vorgeworfen hatte, waren die Worte gerichtet, daß die Taufe nicht ein ledig Zeichen oder Losung u. s. w. sei. Im Gegensatze zu ihr, welche die Bedeutung der Taufe wesentlich in den von den Gläubigen selbst zu vollziehenden Act setzte, sollte betont werden, was von Oben her in ihr und durch sie gewirkt werde für's Zustandekommen der Wiedergeburt und des Glaubens selber. Zugleich war in den Worten über die Wiedergeburt, wornach diese eben mittelst des Glaubens gewirkt werden soll, der gemeinsame Gegensatz der Zwinglianer und Lutheraner gegen die katholische Theorie ausgesprochen, an welche mit Recht auch Engelhardt hier erinnert; der Gegensatz bleibt, auch wenn nicht ausdrücklich von einem „Erfordertwerden" des Glaubens die Rede ist; dagegen haben wir zur Annahme, daß Luther an diesem Orte an die „Waldenser" oder böhmischen Brüder gedacht habe, keinen Grund. Die Schwabacher Artikel hatten bei der Aussage über die Taufe von jener Förderung des Glaubens nicht mehr zu reden, weil sie unmittelbar zuvor für die beiden Sacramente jene Wirksamkeit für den Glauben ausgesagt hatten. Indem dann Zwingli ein solches „Werk Gottes" in der Taufe gleichfalls zu Marburg anerkannte, fand Luther hierin, daß derselbe nachgegeben habe in dem, was er unter Anderm auch hinsichtlich der Taufe Ungeschicktes, ja pestilentialiter gelehrt habe (Luth. Briefe, herausgeg. von De Wette, Bd. IV, S. 25. 28). So viel ist auch jedenfalls in Betreff dieses Nachgebens gewiß, daß Zwingli, wenn er seiner eigenen Lehre selbstständigen Ausdruck dort hätte geben wollen, dies in ganz andern Sätzen gethan hätte. Man vergleiche nur, wie er von sich aus auch nachher noch, z. B. in seiner Fidei ratio ad Carolum imperatorem, redet. Da erklärt er: »sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest«. Und speciell von der Taufe: »datur baptismus coram ecclesiae ei, qui priusquam

illum recipiat, religionem Christi aut confessus est aut promissionis verbum habet, quo scitur illum ad ecclesiam pertinere«. Das Erstere gilt nach Zwingli von erwachsenen Täuflingen: »hinc est, ut, cum adultum baptizamus, rogemus num credat; — ergo fides adfuit antequam baptismum reciperet; non igitur datur fides baptismo«. Das Andere gilt von den Kindern: »antecessit Dei promissio, quod nostros infantes non minus reputet de ecclesia quam Hebraeorum etc.; — baptismo igitur ecclesia publice recipit eum, qui prius receptus est per gratiam; non ergo adfert gratiam baptismus, sed gratiam factam esse ei cui datur ecclesiae testatur«. — Hiermit erhellt denn auch die besondere Bedeutung des echten lutherischen Sinnes von „fordern" = fördern. Luther hebt hiemit in der Taufe ein Moment hervor, welches Zwingli seinerseits gerade nicht hervorgehoben haben wollte (vgl. besonders das: non datur fides baptismo). Und zwar lehrte dann Luther, worauf freilich die Marburger Artikel sich nicht einlassen, ein Erwecktwerden des Glaubens eben in der Taufe selbst ganz besonders für die unmündigen Täuflinge; bei ihnen läßt er der Taufe überhaupt noch keinen Glauben vorausgehen, während die Erwachsenen, um durch die Taufe im Glauben gefördert zu werden, allerdings auch schon mit einem gläubigen Begehren zu ihr herankommen sollen. Dagegen hätte das Wort „gefordert" im Sinne von „erfordert" an sich noch dem Gedanken Raum gelassen, als ob der Glaube ganz unabhängig von der Taufe vor ihr zu Stande kommen und sodann mittelst des Sacraments vollends die Wiedergeburt hervorbringen sollte. — Allein nothwendig oder durch den Zusammenhang gerechtfertigt wäre nun doch ein solcher Gedanke auch bei dieser Fassung des Wortes nicht gewesen. Es wäre ja auch so doch nur die Rede von einem Erforderniß des Glaubens in der Taufe selbst, wo das Verheißungswort und Gotteszeichen dem Täufling schon gegenübertritt; und da verlangt ja Luther wirklich selber auch Glauben, wie sogleich auch jener Schwabacher Artikel wieder zeigt. Vorangegangen war ja auch ausdrücklich die Erklärung, daß die Taufe, „zum" Glauben als ein göttliches Werk eingesetzt sei, also selber zur Förderung des Glaubens dienen solle. Hienach ist

es denn auch begreiflich, wenn das Wort, trotz jener Bedeutung, welche es für Luther hatte, vermöge des Doppelsinnes, welchen es in der deutschen Sprache hatte, von Andern, und zwar auch von Lutheranern, anders verstanden wurde. Manchen mochte nach der ihnen geläufigen Mundart schon damals nur der andere Sinn, nämlich „erfordern", nahe liegen. In Marburg scheint das Wort überhaupt kein Gegenstand besonderer Verhandlung oder Erörterung geworden zu sein. Schon jene Marburger Ausgabe nahm es, indem sie „fodern" dafür setzte, in diesem anderen Sinne. In demselben Sinne verstand es die lateinische Relation des Zwinglianers Rudolf Collin über das Marburger Gespräch gemäß der Uebersetzung »requiritur« (in jener Hist. sacrament. Hospinian's und in Zwingli's latein. Werken, Ausg. der Werke Zwingli's von Schuler und Schultheß, Bd. IV, S. 182). Nicht anders aber faßte es auch eben jene strenglutherische Geschichte des Sacramentstreits, auf welche die Unschuldigen Nachrichten sich so ungeschickt berufen, indem auch sie „gefodert" schreibt; desgleichen Seckendorf a. a. O. Und so wird endlich auch jener Schwabacher Satz, wo Luther sicher mit dem „fordern" das Gleiche wie im Marburger Artikel meinte, in des Chyträus Historia Augustanae confessionis, p. 24 übersetzt mit »flagitant« (flagitant etiam haec verba et conferunt fidem). Dagegen freut sich jene Abhandlung in den Unschuld. Nachrichten selbst darüber, daß gerade ein Calvinist, nämlich M. Adam, den Sinn richtig mit »excitatur« wiedergebe. So wenig haben wir ein Recht, hier an absichtliche Fälschungen zu denken.

Für das Verhältniß der so zu verstehenden Marburger Sätze zu Luther's gesammter Anschauung und Lehre darf ich wohl auf die Darstellung, welche ich von dieser in meiner Theologie Luther's gegeben habe, und auf die dort angeführten Belegstellen verweisen. Man wird dort die Belege dafür finden, daß Luther, und zwar während seiner ganzen Lehrthätigkeit, sowohl eine Förderung des Glaubens durch die Sacramente, als auch zugleich ein Erfordertsein desselben für ihren heilsamen Genuß (vgl. hiezu namentlich auch den zu jener Zeit herausgegebenen Großen Katechismus in Betreff der Taufe) behauptet hat; ebenso für den von ihm angenommenen innigsten Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt und dem Glauben.

Heppe meint auch in den Marburger Sätzen, namentlich in der hier dem sacramentalen Zeichen, dem Wort und dem Glauben gegebenen Stellung einen nicht lutherischen, sondern melanchthonischen Standpunkt entdecken zu können, wogegen Engelhardt streitet. Es ist nur so viel zuzugeben, daß Luther hier nicht dasjenige innige Sichzusammenschließen von Zeichen, Wort und Geist in der Taufe ausspricht, von welchem wir ihn an andern Orten reden hören. Hierin dürfen wir wohl eine Rücksicht auf die Gegner finden, welche nachgeben sollten. Zu vergleichen sind die Katechismen, deren Sätze allerdings voller und stärker in dieser Beziehung lauten. Daß aber, was er in Marburg aufstellte, völlig seine eigene und selbstständige Lehre, nur eben nicht der vollste, stärkste Ausdruck seiner Lehre ist, das werde ich gemäß jener von mir gegebenen positiven Darstellung, sowie nach einer polemischen Auseinandersetzung, die ich schon früher (in Reuter's Repertorium, Bd. LXXXVI, Hft. 3, S. 214 ff.) gegen Heppe mir erlaubte, mit Zuversicht behaupten dürfen. Auch der Marburger Satz, mit dem wir hier zunächst zu thun hatten, bleibt so, richtig verstanden, ein charakteristischer Beitrag für Luther's eigene Lehrweise.

2.

Sprachliche Bemerkungen

über die

Bedeutung des Wortes „thüren" in dem kursächsischen Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren von 1528.

Mitgetheilt durch D. K. B. Hundeshagen.

Eine der erfreulichsten Wahrnehmungen auf den Gebieten der historischen und der praktischen Theologie ist der Eifer, mit welchem die zu großem Nachtheil für unser kirchliches Leben nur allzu lange

Zeit vernachlässigte Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenverfassungswissenschaft des Protestantismus neuerdings angebaut werden. Rechtsgelehrte Pfleger beider Disciplinen, wie Richter, Jacobson, Stahl u. A., sind darin bekanntlich vorangegangen und haben sich Jeder in seiner Art unbestreitbare Verdienste erworben. Aber auch die Beiträge von theologischer Seite haben angefangen in dankenswerther Weise sich zu vermehren. Unter Rückgang auf die von dem Reformationszeitalter dargebotenen Anhaltpunkte hat man von beiden Seiten, zur Zeit freilich noch von sehr verschiedenen Principien aus, ein Kirchenverfassungssystem für die Zukunft zu construiren gesucht. So hat jüngst auch eine bischöfliche Verfassung für die protestantische Kirche an einem Theologen einen beredten und gelehrten Fürsprecher gefunden. Die Schrift: „Der Episkopat der deutschen Reformation, oder Art. 28 der A. C., von D. Friedr. Haupt, luth. Pfarrer in Gronau (Großh. Hessen); erstes Heft (Frankf. a. M. u. Erlangen 1863)“ sucht auszuführen, daß „in keiner andern Verfassung Heil für die Kirche zu erblicken sei, als in der des nach dem Evangelium geläuterten Episkopats“ (S. 126 der angef. Schrift). D. Haupt sucht das geschichtliche Recht zu dieser Behauptung durch eine von reichhaltigen geschichtlichen Ausführungen begleitete Auslegung des Art. 28 der A. C. zu erweisen, ja er bezeichnet diesen Artikel geradezu als das „Kirchenverfassungsprogramm“ der deutschen Reformatoren. Gegen diese Auffassung des genannten Artikels sind freilich in einer Zeitschrift, welche in kirchenrechtlichen Dingen eine gewichtige Stimme zu führen pflegt [a]), vorläufig erhebliche Einwendungen erhoben worden. Immerhin jedoch bleibt die Schrift von D. Haupt schon allein in Ansehung der Fülle von Material, welche sie aus der Geschichte der Anläufe der lutherischen Reformation auf eine Episkopalverfassung gesammelt hat, sehr lesenswerth. Zu einer gründlichen Erörterung der Hauptfrage aber dürfte es wohl beitragen, wenn hier auf einen einzelnen Punkt aufmerksam gemacht wird, zu dessen Erledigung ein Votum der deutschen Sprachwissenschaft erforderlich ist. Der Verf. der

a) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, herausgegeben von v. Hofmann, Schmid, v. Scheurl. Neue Folge, Bd. XLVIII, S. 295 ff.: „Zum Art. 28 der Augsburgischen Confession.“

Schrift ist auch auf diesem Gebiete offenbar Sachkenner, und wir zweifeln deshalb nicht, daß es auch ihm selber erwünscht sein wird, wenn wir das, was wir von einem so namhaften Germanisten, wie unser werther College Herr Hofrath D. Holtzmann in Heidelberg, über den in der Ueberschrift bezeichneten Gegenstand erbeten und empfangen haben, hier einfach mittheilen.

Der kursächsische „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren“ enthält bekanntlich folgende Stelle: »Demnach.... hätten wir auch dasselbige recht bischöfliche und Besuchamt, als auf's höchste von nöten, gerne wieder angericht gesehen. Aber weil unser keiner dazu berufen, oder gewissen Befehl hatte, und St. Petrus nicht will in der Christenheit etwas schaffen lassen, man sei denn gewis, daß Gottes Geschäft sei, hat sich's keiner für dem andern „thüren“ unterwinden. Da haben wir des gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt (welches allen Christen gemein und geboten) uns gehalten, und demüthiglich mit Bitten angelangt den Durchl. Fürsten Herrn Johann, Herzog zu Sachsen, als den Landesfürsten und unsre gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet, daß Se. K. F. Gn. aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Oberkeit nicht schuldig sind) und um Gottes willen, dem Evangelio zu gut, und den elenden Christen in S. K. F. Gn. Landen zu Nutz und Heil, gnädiglich wollen etliche Personen zu solchem Amt (der Visitatoren) fordern und ordnen a).«

Der sel. Richter hatte unter andern Argumenten auch auf diese Stelle Bezug genommen zum Beweis, daß ein evangelisch geläutertes Episkopat, wie solches die bekannte von Melanchthon verfaßte „Wittenberger Reformation“ von 1545 fordert und begründet, durchaus nicht „als Ausdruck des eigentlichen reformatorischen Bewußtseins von der Verfassung der evangelischen Kirche zu betrachten sei“, ja daß die Reformatoren ursprünglich diesen Gedanken gar nicht gehabt hätten, welcher vielmehr lediglich jener spätern Zeit angehöre als „Frucht der Sehnsucht nach Frieden“, gleichwie jene Reformationsformel und die ihr verwandten Urkunden blos auf die Ausgleichung mit den Bischöfen der römischen

a) Richter's Evang. Kirchenordnungen, Bd. I, S. 83.

Kirche zu beziehen sei" a). Selbst Stahl hatte die fragliche Stelle nicht anders aufgefaßt b). D. Haupt ist jedoch damit durchaus nicht einverstanden; er meint, daß die Stelle scharf angesehen sogar das Gegentheil von dem aussage, was Richter gerne habe erweisen wollen. Sein Grund ist folgender (S. 72):

»Erstens ist der altdeutsche Ausdruck „thüren" nicht mehr verstanden worden. Man nimmt das Wort für gleichbedeutend mit „dürfen", was ebenso unrichtig als sinnverwirrend ist. Allerdings, hätten die Reformatoren hier gesagt: „wir dürfen uns dessen nicht unterwinden, das bischöfliche Amt aufzurichten"; so hätten sie hiermit die Aufrichtung dieser Verfassungsform als eine für sie sittlich unmögliche bezeichnet. Nun wäre das aber schon an sich ein offenbarer Widersinn. Ohne Regiment kann die Kirche keinen Tag bestehn. Mußte also irgend eine kirchenregimentliche Form für die der neuen Lehre anhangenden Gemeinden gesucht werden, so wäre es rein widersinnig, zu sagen, die Reformatoren durften sittlicher Weise wohl die Fürsten, „welche dessen nicht schuldig sind", auch dazu „keinen Befehl haben", mit dem Kirchenregiment betrauen; aber geeignete mit dem Charisma der κυβέρνησις (nach Ephes. 4) begabte Geistliche, nach altkirchlichem, in der ganzen Christenheit ausschließend üblichem Vorbild, durften sie nicht dazu bestellen! — Nun aber zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß das ahd. Wort turran wohl mit durfan verwandt ist, daß aber jenes (wie auch noch in der süddeutschen und schweizerischen Volkssprache sich zu erkennen gibt) nicht dürfen heißt, sondern wagen.

So sagt z. B. in dem Nibelungenlied der grimme Hagen, nachdem er den ihm verhaßten Helden Sigfrid ermordet hat (Avent. XVI, 1002):

> ez hat nu allez ende unser sorge unt unser leit
> wir vinden ir vil kleine, die turren uns bestan,
> wol mich, de ich siner herschaft han zerate getan
> (ein Ende gemacht).

Also sagen unsere Reformatoren nichts Anderes, als daß Keiner

a) Richter, Geschichte der evang. Kirchenverfassung, S. 74.
b) Kirchenverfassung, 2. Ausg., S. 185.

von ihnen gewagt habe, sich dessen zu unterwinden, das rechte bischöfliche Amt aufzurichten, während sie doch bekennen, daß sie es „auf's höchste von nöten haben“, auch es „gerne wieder angerichtet hätten“, und daß die Fürsten zu einstweiliger Versehung dieser kirchenregimentlichen Functionen gar keinen besondern Beruf haben, und keinen andern, als welchen jeder andere Christ auch habe, nämlich das Amt der Liebe, welches allen Christen gemein und geboten ist; „denn sie nach weltlicher Obrigkeit dessen nicht schuldig sind“ auch Sr. K. F. Gn. zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist!«

»Wie in aller Welt«, schließt D. Haupt, »kann denn deutlicher die Ueberzeugung der Reformatoren von der eminenten Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit des bischöflichen Regiments und von der Unzulänglichkeit und dem Mangel aller biblischen Begründung für jenes Gebilde des Territorialismus, — das, nicht als ein Provisorium und Nothamt, sondern als nach göttlichem Befehl und Recht gefaßte „Summepiskopat“ des Landesherrn — ausgesprochen werden. Nur daß sie es nicht wagen, dieses bischöfliche Amt bei damaliger Sachlage und höchst bedrohlichen Zeitverhältnissen, zu errichten, das ist's allein, was in dem Wörtlein „thurren“ stecket, und weshalb sie zur Zeit noch keinen gewissen Beruf oder Befehl dazu zu haben „mit voller Klarheit sich bewußt waren 2c.“.«

So weit D. Haupt. — Wir lassen nun die Mittheilungen folgen, welche uns Herr Hofrath Holtzmann über den Gebrauch des fraglichen Wortes gemacht hat. Er sagt:

»Für unser dürfen hat die alte Sprache zwei Verba verschiedener Bedeutung: 1) dürfen; 2) türren, bei Luther thüren. Die ursprüngliche Bedeutung von dürfen ist: nöthig haben, brauchen, und die von türren: wagen, sich erdreisten, den Muth haben. Die Bedeutung unseres dürfen: die Erlaubniß, das Recht haben, ist ursprünglich beiden fremd. Es fragt sich nun, ob es das alte Wort dürfen oder ob es türren ist, welches zuerst diese neue Bedeutung angenommen hat.

Ohne Zweifel ist es nicht dürfen, sondern türren, welches seine ursprüngliche Bedeutung: den Muth zu etwas haben, erweiterte zu

der Bedeutung: die Berechtigung zu etwas haben. Ich begnüge mich mit wenigen Beispielen, die ich aus der bekanntesten ältern Dichtung, dem Nibelungenliede, nehme.

Der Uebergang der Bedeutung erfolgte wahrscheinlich zuerst in negativen Sätzen; etwas nicht wagen aus Mangel an Muth und etwas nicht wagen aus Mangel an Berechtigung wurde mit demselben Wort ausgedrückt, z. B. N.-L. 1126, 3: dône torste Hagene für si niht gegân; an Muth dazu fehlte es ihm nicht, aber er hatte die Erlaubniß nicht.

1131, 3: wir mügen ir des hordes vor gehaben niht,
sît sîn ze morgengâbe die edele Küniginne giht;
statt mügen hat der gemeine Text türren: wir können oder dürfen ihr den Schatz nicht vorenthalten; wir haben kein Recht dazu, weil er ihre Morgengabe ist.

Ferner:

1972, 3: getorster von sînen êren; wenn seine Ehre es ihm erlaubt hätte.

568, 2: getorste si in küssen diu frouwe taete daz; wenn die Sitte, der Anstand es erlaubt hätte, so hätte sie ihn geküßt.

431, 4: wan daz ich entorste ich hiet ez gerne verlân; wenn ich gedürft hätte, wenn mein Herr es erlaubt hätte, wäre ich nicht gekommen.

1521, 4: daz si vor ir herren deheine torsten enpfân; ihr Herr hat es ihnen verboten, Geschenke anzunehmen.

Die, welche Klage 517 wâfen tragen torsten, sind die zum Tragen der Waffen Berechtigten.

Diese Beispiele zeigen hinreichend, daß türren die Bedeutung „berechtigt, befugt sein" annahm; dagegen dürfen könnte an allen diesen Stellen nicht stehen. Doch erweitert auch dürfen seine Bedeutung. Es heißt: Grund, Ursache zu etwas haben, und ist öfters fast gleichbedeutend mit „können", womit es vertauscht wird 297, 2; 741, 4; 2355, 4. Da auch türren mit mügen wechselt, so berühren sich beide Verba in der Bedeutung „können". An zwei nicht unbedenklichen Stellen scheint dürfen sogar schon die eigentliche Bedeutung von türren: den Muth haben, anzunehmen. 118, 4 gemeiner Text: jane dorften mich dîn zwelve mit strîte nim-

mer bestan, und 350, 4: uns endurfen ander tûsint mit strîte nimmer bestân, wofür A liest: tûsent man mit strîte geturren nimmer uns bestân. Ferner wechseln die beiden 43, 1 in dorfte (torste D) nieman schelten. Das erste heißt: Niemand hatte Ursache, ihn zu schelten; das zweite: Niemand wagte es.

Luther unterscheidet noch die beiden Verba richtig. Thüren in der Bedeutung: wagen, sich getrauen ist häufig, z. B. 1 Maccab. 5, 40, wenn Judas an den Bach kommt und so muthig ist, daß er herüberziehen thar. Aber auch die Bedeutung: die Erlaubniß, das Recht haben ist nicht selten, z. B. 1 Mos. 43, 32: die Egypter thüren nicht Brodt essen mit den Ebräern, denn es ist ein Greuel vor ihnen. Dürfen hat bei Luther meistens noch die ursprüngliche Bedeutung: nöthig haben, brauchen; Luk. 5, 31: die Gesunden dürfen des Arztes nicht; 1 Kor. 12, 21: es kann das Auge nicht sagen zu der Hand, „ich darf dein nicht"; Matth. 26, 65: was dürfen wir weiter Zeugniß. Es hat auch die erweiterte Bedeutung: Grund, Ursache haben, können. Aber ich bezweifle, ob Luther das Wort in der Bedeutung: berechtigt, befugt sein gebraucht. Grimm im deutschen Wörterbuch führt unter Anderm als Beleg für diesen Gebrauch des Wortes an Sprüche Salom. 23, 13: denn wo du ihn mit Ruthen hewest, so darf man ihn nicht tödten. Das heißt aber: wenn du deinen Sohn streng erziehst, so hat man später nicht nöthig, ihn zu tödten. Ebenso bedenklich sind die andern angeführten Stellen.

In der Stelle aus dem Unterricht der Visitatoren kann das Wort thüren nach dem Zusammenhang nur die sicher nachgewiesene Bedeutung: befugt sein haben.

In der spätern Sprache wurde das Verbum thüren ganz durch dürfen verdrängt, und dürfen nahm die Bedeutungen von thüren an. Erst seit diesem Aussterben des Verbums thüren hat unser dürfen die Bedeutung: berechtigt, befugt sein erhalten. Es hat auch die ursprüngliche Bedeutung von thüren: wagen, sich getrauen, angenommen, wird aber jetzt sowohl in dieser als in seiner ursprünglichen Bedeutung: nöthig haben, wenig mehr gebraucht.«

3.

Ueber die Zeit des Abendmahls nach Johannes.

Von D. Ludwig Paul.

Es ist fast allgemein angenommen, sowohl bei Gegnern der Authentie des Johannesevangeliums, als auch bei Solchen, welche die Autorschaft desselben durch den Apostel statuiren, daß das Johannesevangelium eine andere Zeit für das letzte Mahl des Herrn setze, als die Synoptiker; denn während diese dasselbe zusammenfallen lassen mit dem Paschamahle, so setze das Johannesevangelium es ausdrücklich vor das Paschamahl. Wichtig genug ist die Sache; denn wenn es so ist, „da muß man am Ende das eine Evangelium (das synoptische oder das johanneische) ganz über Bord werfen" (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1865, Hft. 2, S. 177).

Wenn die nachfolgende Erörterung etwas dazu beiträgt, die Ansicht von der verschiedenen Zeit in Betreff des letzten Mahles bei Johannes und bei den Synoptikern doch nicht als so ganz zweifellos erscheinen zu lassen, so hat sie ihren Zweck erreicht.

Die zunächst wichtige Angabe für die Zeitbestimmung des Abendmahles bei Johannes findet sich Cap. 13, V. 1. 2. 3. 4. V. 1: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἐλήλυθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα, ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.* V. 2—4: *καὶ δείπνου γενομένου... ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου* ꝛc.

Hier, sagt man, ist ja ganz offenbar, daß das Abendmahl des Herrn vor das Paschamahl gesetzt ist. Wir wollen sehen, ob das offenbar ist. Es fragt sich, wozu gehören die Worte: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, und was bedeuten sie? Gehören sie auch dem Sinne nach zu den Worten, wozu sie der Construction nach gehören? Also: „vor dem Feste der Ostern ... liebte Jesus die Seinen bis an's Ende". Man braucht nur einfach zu übersetzen, um zu sehen, das hat Johannes unmöglich sagen wollen. Da nun dieser erste Satz für sich selbst keinen Sinn gibt, muß man sehen, ob derselbe zu ergänzen ist aus dem vorhergehenden oder aus dem nach-

folgenden. Aus dem vorhergehenden nicht; die Partikel *δὲ* nach *πρὸ* zeigt schon an, daß ein neuer Gedanke beginnt. Also aus dem nachfolgenden. Der nachfolgende Satz beginnt mit *καὶ*. Schon daß *καὶ* und nicht *δὲ* steht, deutet darauf hin, daß der Inhalt des ersten Verses fortläuft. Lassen wir Vers 1 abrupt für sich stehen, so gewinnen wir eine Abgeschmacktheit; nehmen wir die folgenden Verse als Exegese zu Vers 1, so haben wir, was wir brauchen: daß Jesus beim Mahle den Seinen noch einmal recht lebendig zeigte, wie er sie liebte, durch die und die Handlung. Der Construction nach sind beide Sätze mit den Verbis *ἠγάπησεν* — *ἐγείρεται* zu trennen, dem Gedanken nach aber sehr innig zu verbinden. Einfach würde die Erzählung geheißen haben: vor dem Feste der Ostern hielt Jesus ein Mahl und that dabei Folgendes ꝛc. Dem Erzähler ist aber die Erinnerung daran, wie sich gerade bei diesem Mahle die Liebe des Herrn zeigte, so lebendig und so wesentlich, daß er dies als Hauptinhalt hinstellt und die Construction verschiebt. Wir haben also eine Anakoluthie, die recht gut ihre Begründung in dem Geiste des Lieblingsjüngers und in seiner Erinnerung an die Liebe des Herrn findet. Man muß auf solche Dinge achten, wenn man ein Urtheil über die Authentie des Evangeliums abgeben will. Ein Anderer, dem die Liebe des Herrn nicht so lebhaft in der Seele gestanden, hätte solche Anakoluthie wahrscheinlich nicht gemacht; die Liebe hat ihre eignen Irrthümer und Mängel, die ihr Niemand nachmacht. Es dünken sich freilich Viele ungemein gescheidt, wenn sie diese Irrthümer entdecken. Dazu gehört nicht viel. „Der Irrthum ist viel leichter zu erkennen, als die Wahrheit zu finden“, sagt Goethe; jener liegt auf der Oberfläche, diese ruht in der Tiefe. Geht man dem Sinne nach, der allein an dieser Stelle erforderlich ist, so ist nicht zweifelhaft, daß die Worte: *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* eng zu *δείπνου γενομένου* gehören. Was für ein anderes *δεῖπνον* kann das aber gewesen sein, als das Paschamahl? Wenn der Inhalt der Stelle in den vier Versen auch den Worten nach zusammengerückt wäre, würde kein Mensch daran zweifeln: *πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς γενομένου δείπνου ἐγείρεται* ꝛc. Es könnte nur das *πρὸ* noch Anstoß geben, und so klammert man sich denn auch fest hieran. Man sagt, was soll

denn das für ein Paschamahl gewesen sein, das vor dem gesetzlichen Paschamahl stattgefunden?

Hierauf könnte man zuvörderst erwiedern: das steht nicht da: vor dem gesetzlichen Paschamahl; es heißt nicht πρὸ τοῦ φαγεῖν τὸ πάσχα. Wenn zwar πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα dies bedeuten kann, daneben aber noch etwas Anderes, was zu dem Uebrigen sich einfach und gut schickt, so hat kein Interpret die Verpflichtung, sich nur an das zu halten, was es bedeuten kann. Nun bedeutet aber ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα auch das ganze Fest, was wir z. B. aus Luk. 22, 1 wissen: ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα. Das Essen des Paschamahles aber als Anfang des ganzen Festes gefaßt, kann man es gewiß einem Schriftsteller, dem es nicht auf minutiöse Bestimmungen ankam, sondern auf Wiedergabe einer hochwichtigen Angelegenheit, nämlich den Liebeserweis des Herrn an den Seinen, nachsehen, wenn er anstatt: beim Beginn des Paschafestes, als das Mahl stattfand rc., sagt: vor Beginn des Paschafestes, als das Mahl stattfand rc., zumal man ja diesen Beginn bald so, bald so bestimmen konnte, theils vor dem Essen des Paschalammes, mit dem Eintreten des Rüsttages auf's Fest, theils nach Beendigung des Paschamahles, also nach Verlauf der Nacht, in welche das Paschamahl fiel (3 Mos. 23, 5. 6). Hätte zumal Johannes das Letztere statuirt, so konnte er wohl sagen: vor dem Paschafeste zeigte Jesus noch einmal recht seine Liebe zu den Seinen; er stand auf rc. Man braucht das πρὸ keineswegs so zu urgiren, daß es einen Zeitraum von ganzen Tagen umfassen muß; es kann die allernächst vorherliegende Zeit bedeuten; Johannes würde dann ebensowenig und ebensosehr unbestimmt reden, als Lukas mit seinem ἦλθε ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων (Luk. 22, 7); in dem ἦλθε liegt ja auch eine Art von πρὸ.

So könnten wir die Stelle interpretiren; was daran unnatürlich sein sollte, könnten nur Die sehen, die durchaus dem πρὸ die Bedeutung eines weit ausgedehnten Vorher geben zu müssen glauben, um so eine Mahlzeit heraus zu bekommen, die Tage lang oder wenigstens einen Tag lang vor dem gesetzlichen Paschamahl stattgefunden hätte.

Indessen die Sache liegt noch einfacher, und wir ziehen eine andere Interpretation vor. Man richte doch einmal sein Augenmerk darauf, daß die Angabe des Mahles im Genitivus absolutus steht und dadurch zu einem Nebenumstande wird für nähere Bezeichnung eines Hauptumstandes. Was ist nun dieser Hauptumstand? Eben der, den das Hauptverbum ausdrückt: ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου; jetzt sind die Gedankenabschnitte so: vor dem Paschafeste — bei Gelegenheit des Mahles — stand Jesus auf von dem Mahle ꝛc. Wir nehmen jetzt δείπνου γενομένου als Epexegese zu πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Nur muß man den Aoristus sec. γενομένου richtig erklären; er ist nämlich als tempus conatus zu fassen, denn es steht nicht nur das Imperfect, um den conatus zu bezeichnen, in welchem Falle es dies ausdrückt, daß Jemand dauernd mit einer Handlung beschäftigt war und die Mittel ergriff, um dieselbe zu vollbringen, so daß in Rücksicht auf seinen Willen dieselbe als wirklich vollbracht angesehen werden kann; sondern auch im Aorist zeigt sich eine ähnliche Anwendung, nur mit dem Unterschied, daß auch die Handlung vollbracht wurde, während das Imperfect andeutet, daß die Handlung nicht wirklich vollbracht wurde. (Hermann ad Soph. Aj. 1105. S. Rost's Griech. Gramm., § 116, Anm. 5.) Das paßt an unserer Stelle ganz vortrefflich: vor dem Paschafest — als das Mahl stattfinden sollte ꝛc. (was auch wirklich stattgefunden hat). Es ist dieselbe Zeitbestimmung, die Lukas gibt 22, 14: ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, und dieselbe Sachbestimmung, die er und die übrigen Evangelisten geben, wenn sie sagen: καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. Stünde da: καὶ δείπνου ἑτοιμασθέντος für γενομένου, so würde Niemand an dem πρὸ τῆς ἑορτῆς viel Anstoß nehmen; übersetzt man freilich das γενομένου: als das Mahl „stattgefunden hatte", so muß man die Erklärung zu Hülfe nehmen, die wir oben gaben, und muß zwar zugestehen, daß Johannes sich eine Unregelmäßigkeit im Gebrauch des πρὸ erlaubt habe, nicht aber, daß die Mahlzeit Jesu vor der Paschamahlzeit stattgefunden. Doch, und das ist die Hauptsache, wir behaupten, man darf nicht so übersetzen: „als das Mahl stattgefunden hatte", man muß es als conatus nehmen: „als es stattfinden sollte". Denn, stattgefunden hatte es ja noch nicht;

Cap. 13, V. 12. 23. 26 wird ja das stattfindende Mahl erwähnt; hier sind sie wirklich beim Essen. Was bleibt nun für eine Erklärung übrig, sobald man γενομένου nicht als conatus faßt? Höchstens die, daß das Mahl theilweise stattgefunden hätte; mitten im Mahle sei der Herr aufgestanden und habe den Jüngern die Füße gewaschen; dann hätten sie sich zum zweiten Male zu Tische gesetzt. Ist das nicht eine Abgeschmacktheit, dieses Fußwaschen während der Mahlzeit? Und ist es nicht ganz passend und der jüdischen Sitte sich anschließend, es in den Anfang vor die Mahlzeit zu verlegen? Der Aorist steht nach seiner ursprünglichen Bedeutung ganz an seiner Stelle; es ist die bloße Angabe des Umstandes, daß die und die Gelegenheit war für die Handlung des Herrn. Und man stoße sich nicht etwa an dem ἐκ und sage: hier steht ja ganz deutlich, der Herr stand vom Mahle auf; daß das Mahl bereits bereitet war, ist ja anzunehmen; für sich genommen, können die Worte ἐκ τοῦ δείπνου Beides bedeuten: „von dem vollendeten Mahle" und „von dem bereiteten Mahle"; was sie bedeuten müssen, zeigt allein der Zusammenhang an, und wie gesagt, vollendet war das Mahl nicht. Nach unserer Erklärung ist der Ton der ganzen Erzählung auf ἐγείρεται zu legen, weder auf πρὸ τῆς ἑορτῆς, noch auf δείπνου γενομένου, was Beides nur beiläufige Zeitangaben für die Handlung sind, durch die der Herr beim letzten Mahle seine Liebe den Seinen erwies: „vor Beginn des Festes, bei Gelegenheit, als das Mahl stattfinden sollte, stand Jesus auf und legte seine Kleider ab" &c.

Wir gehen weiter zu Cap. 13, V. 29: *τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν ὁ Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν· ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ.* Hier, sagt man, ist ja ganz deutlich, daß das Paschamahl noch bevorstand: *ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν.* Was doch Interpreten nicht Alles, zwar nicht auslegen, so doch unterlegen können! Wer sagt denn nur, daß *ἑορτή* hier müsse die Paschamahlzeit bedeuten? War denn ein siebentägiges Fest nicht lange genug, um allerlei während dieser Zeit zu brauchen? Und liegt dies Allerlei nicht in dem Plural *ὧν*? Aber, sagt man, wenn die Paschamahlzeit schon gewesen

wäre, so hatte ja das Fest schon begonnen, und man hätte nichts kaufen dürfen. Nichts kaufen? Auch nicht des Leibes Nahrung und Nothdurft, die man auf's Fest brauchte? 2 Mos. 12, 16 steht ausdrücklich: „Der erste Tag soll heilig sein und der siebente Tag soll heilig sein; keine Arbeit sollt ihr darinnen thun, ohne was zur Speise gehört für allerlei Seelen." Also durfte man wahrscheinlich auch kaufen, was zur Speise gehört für allerlei Seelen. Und an den anderen Tagen des Festes durfte man auch andere Dinge kaufen, wie man aus Mark. 16, 1 ersehen kann: *καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου ἠγόρασαν ἀρώματα.* Man sollte sich doch hüten, tendenziöse Behauptungen mit so matten Beweisen zu stützen; behaupten mag man immerhin, so viel man will; man wagt etwas, aber man leitet ein Spiel damit ein, das auf jeden Fall gewonnen wird von der einen oder von der andern Seite; wenn man aber an den Beweis geht, darf man doch die Tendenz nicht zu nackt hervorblicken lassen.

Weiter liegt uns ob, die Stelle Cap. 18, V. 28 zu betrachten: *ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐα· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα.* Diese Stelle, sagt man, ist entscheidend; sie erlaubt unter keiner Bedingung das letzte Mahl des Herrn auf die Paschamahlzeit zu setzen. Ist das nun wirklich der Fall und mit Entschiedenheit der Fall? Wir wollen uns doch auch einmal den Vers ansehen. Das *οὖν* nach *ἄγουσιν* gibt einen stetigen Fortgang an, schließt das zu Erzählende an das Erzählte so an, daß es die unmittelbare Folge ausdrückt. Was geht vorher? Die Verleugnung des Petrus: *καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.* Es muß das der erste Hahnenschrei gewesen sein, wenn die Voraussage des Herrn ihre Spitze nicht verlieren soll; wir müssen es also beim ersten Morgengrauen geschehen lassen. Demnach führten sie Jesum ganz in der Frühe, was hier *πρωΐα* bedeuten muß und kann, in's Prätorium zu Pilatus; „sie selbst gehen nicht hinein, damit sie nicht unrein würden, sondern damit sie das Pascha äßen." Wer sind die „sie"? Die *ὑπηρέται ἐκ τῶν ἀρχιερέων*, mit denen Judas um Mitternacht ausgezogen war. Setzen wir, daß dies die Zeit

des Paschamahls war, so hatten diese ὑπηρέται, die in der Eile für ihre Herren etwas Wichtigeres zu thun hatten, das Paschamahl nicht mitessen können. Sollten sie es nun überhaupt nicht essen? Das nicht! Aber wann sollten sie es essen? Auf jeden Fall, so lange es noch Zeit dazu war. Und wie lange war noch Zeit dazu? Bis zum Morgen, 2 Mos. 12, 10: וְלֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: „und sollt nichts davon übrig lassen bis morgen". Wenn die ὑπηρέται also noch in der Frühe des Morgens das Paschamahl essen konnten, vor Anbruch des vollen Tages, so hat ihre Scheu, sich um keinen Preis jetzt etwa zu verunreinigen, vollkommene Berechtigung; von diesem Prätorium hinweg wollten sie ja zum Paschamahl gehen; dazwischen war keine Zeit für Reinigung gegeben. — Was steht nun dieser Erklärung entgegen? Nichts! Am wenigsten die Scheu vor dem „hell hereinbrechenden Lichte", die man so gern Denen zuertheilt, die nicht gleich mit den Resultaten der neuesten Kritik laufen. Was steht aber der gegnerischen Erklärung entgegen, daß nämlich hier das Paschamahl ausdrücklich erst in den folgenden Abend verlegt werde? Alles, der Zusammenhang der Thatsachen, sowie der Worte. Die Thatsachen widersprechen: die ὑπηρέται wollen nicht in's Prätorium, damit sie sich nicht verunreinigen, sondern damit sie das Paschamahl äßen. Wenn sie das erst am nächsten Abend zu essen hatten, so hatten sie ja noch den ganzen langen Tag vor dem Feste, den sie zur Reinigung benutzen konnten. Woher also ihre ängstliche Scheu? Und dann, gesetzt diese Scheu ließe sich noch denken, wer aber redet so: „sie gingen nicht hinein, damit sie sich nicht befleckten, sondern damit sie das Paschamahl äßen", wer redet so, wenn diese Absicht zu essen nicht zu derselben Zeit vorhanden war und mit der Vorsicht, sich nicht zu beflecken, zusammenfiel? Hätte der Autor den nächsten Abend als Paschazeit in Aussicht genommen gehabt, so mußte er nach der Sprache richtig redender Menschen sagen: sie gingen nicht hinein, damit sie sich nicht befleckten, da sie das Paschamahl essen wollten. Er sagt aber: sie gingen nicht hinein, damit sie sich nicht befleckten, sondern, damit sie das Paschamahl äßen. Betrachtet man demnach die Sache recht, so findet man, daß das zweite ἵνα (ἵνα φάγωσι) keine nähere

Angabe für das erste ἵνα (ἵνα μὴ μιανθῶσιν) sein kann, sondern daß es, wie das erste, eine zweite nähere Angabe für das οὐκ εἰςῆλθον bringt. Dann freilich hat die Partikel ἵνα ihre volle Bedeutung und guten Sinn: sie gingen nicht hinein, damit sie das Paschamahl essen könnten, und zwar eben sofort, nachdem sie von hier weggegangen. Auch das ἀλλὰ, sondern, deutet dies Sofort an, indem es recht scharf und prägnant den Gegensatz der Sachen hervorhebt in der Einheit des Zeitmoments. Man muß nämlich das ἀλλὰ elliptisch erklären: sie gingen nicht hinein, „sondern blieben außen", damit sie das Paschamahl äßen. Durch diese scharfe Gegenüberstellung beider Sätze wird eben angedeutet, daß, wenn sie das Eine gethan hätten, sie sofort das Andere zu thun verhindert gewesen wären. Wir heben nochmals hervor, das zweite ἵνα gibt den Grund von dem οὐκ εἰςῆλθον an und schließt sich ganz wie das erste ἵνα μὴ an diese Worte an. Beide Sätze: ἵνα μὴ μιανθῶσιν und ἵνα φάγωσι drücken dasselbe aus. Das Eine bezeichnet negativ, was das Andere positiv aussagt.

Wenn sich nun diese Erklärung ganz ungezwungen herausstellt, wenn selbst die Spracheigenthümlichkeit für sie spricht; warum will man durchaus, daß das Paschamahl und das Mahl des Herrn auseinanderfallen sollen? Obwohl unsere Erklärung der Worte noch von keinem Interpreten aufgestellt worden ist, so halten wir uns, je mehr wir die Worte betrachten, von der Richtigkeit derselben überzeugt.

Gegnerischerseits beruft man sich weiter auf Cap. 19, V. 14, wo die Zeit der Kreuzigung angegeben wird: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα. Sehen wir zu, was diese παρασκευή für ein Tag war? Die παρασκευή ohne allen erläuternden Zusatz gibt Matthäus. Mit dem Zusatz: ὅ ἐστι προσάββατον gibt sie Markus. Mit dem Zusatz: σάββατον ἐπέφωσκε gibt sie Lukas, also einen Freitag. Muß nun, weil bei Johannes τοῦ πάσχα dabei steht, nothwendig die Paraskeue des Festes gemeint sein? Wie steht es denn überhaupt mit diesem Rüsttage auf's Fest? Gesetzlich bestimmt ist er von Moses nicht; er wird sich wohl von selbst gestaltet haben; aber gesetzlich bestimmt, wie die Rüstzeit auf den Sabbath, ist er nicht. Dagegen fiel in das Fest hinein alle-

mal auch ein Sabbath, und dieser mußte natürlich seinen Rüsttag haben; dieser war also ein Rüsttag auf den Festsabbath. Wollte man nun den Rüsttag dieses Sabbaths von denen anderer gewöhnlicher Sabbathe unterscheiden, so ging das recht gut, indem man ihn als Rüsttag im Feste bezeichnete. Es ist aber durchaus kein Grund, warum *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* nicht dies bezeichnen könnte, nämlich *τὸ πάσχα* als ganzes Fest gefaßt, wie es ja Johannes so oft faßt, z. B. Cap. 13, V. 1; Cap. 18, V. 39, wo *ἐν τῷ πάσχα* dasselbe ist, wie bei den Synoptikern *κατὰ ἑορτήν*, im Verlaufe des Festes, am Feste. Wenn man nun auch einen Rüsttag auf das ganze Fest gehabt haben mag, so war doch der Rüsttag auf den Festsabbath der Rüsttag *κατ' ἐξοχήν*, schon deshalb, weil er es war für den größten Tag im Feste, den Festsabbath. Warum soll nun durchaus *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* heißen: Rüsttag auf's Fest? Warum, wenn alles Andere dagegen spricht? Cap. 19, V. 31 heißt es, unmittelbar nach dem Verscheiden des Herrn hätten die Juden den Pilatus gebeten, daß die Leichname von dem Kreuze abgenommen würden, weil es Rüsttag war, „damit die Leichname nicht den Sabbath über am Kreuze blieben; denn desselben Sabbaths Tag war groß: *οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν — ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου — ἠρώτησαν* &c. Es gehört wirklich eine kritische Guckkastenlust dazu, auch in dieser Stelle die *παρασκευή* als Rüsttag auf's Fest zu fassen. Was man sich doch für Dinge erlaubt! Gegen allen Sprachgebrauch soll *ἐν τῷ σαββάτῳ* den ersten Tag des Festes als heiligen bedeuten und *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου* soll auf diesen Tag gehen, der vielleicht auch gerade auf einen Sabbath gefallen sein möchte. Hiebei begreift man nicht, was das *ἐκείνου* soll, welches doch nichts Anderes heißen kann, als daß jener Sabbath, auf den es weist, aus anderen Sabbathen hervorgehoben wird, eben als *μεγάλη ἡμέρα*. Warum sollte denn der Paschatag in seiner Eigenschaft als erster Festtag als *μεγάλη ἡμέρα* bezeichnet sein? Die gesetzlichen Bestimmungen sagen davon nichts; dagegen bei dem Sabbath, der in das Fest alljährlich fiel, versteht sich's von selbst, daß er vor andern Tagen ein großer war.

Es bleibt also nach unserer Interpretation dabei, daß die παρασκευή, der Todestag des Herrn, auch nach Johannes auf einen Freitag und zwar im Einklang mit den Synoptikern auf den 15. Nisan zu setzen ist. Steht dies Datum fest, so muß schon deshalb das Mahl des Herrn in die Paschamahlzeit gefallen sein, weil sich der Anfang der Leiden auch bei Johannes unmittelbar an das geschilderte Mahl anschließt. Das Mahl also fand statt am Donnerstag Abend. Wir würden, diesen Abend zum vorausgehenden Tage zählend, dieses Mahl als am 14. Nisan gehalten angeben; nach jüdischem Kalender ist es aber der Vorabend des 15. Nisan.

Es erübrigt uns noch eine kurze Zurückweisung der Gegner unserer Auslegung; wir dürfen uns dabei darauf beschränken, einen der scharfsinnigsten und gelehrtesten gewissermaßen als Repräsentanten der übrigen zu bestreiten. Herr Prof. Hilgenfeld hat ein gut Theil seines Werkes „über den Paschastreit ꝛc.“ gerade darauf verwandt, das Abschiedsmahl des Herrn bei Johannes in den Eröffnungsabend „der großen παρασκευή des Festes“ zu verlegen. Beiläufig sei gleich erwähnt, daß von einer „großen“ παρασκευή nirgends die Rede ist. Die Worte: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου legen die Großheit dem Sabbath bei, nicht der παρασκευή. Abgesehen davon soll also das Abschiedsmahl in den Eröffnungsabend dieser παρασκευή des Festes fallen, die Hilgenfeld bei Johannes als angegeben statuirt; a. a. O., S. 146: „Die παρασκευή ist hier in einem ganz anderen Sinne der Todestag Jesu, nämlich als Rüsttag des Festes, nicht des Wochensabbaths.“ Er beruft sich dafür auf Joh. 13, 29 als eine Hauptstütze. Der Herr sagt da zu Judas Ischarioth: „Was du thun willst, thue bald.“ Die Jünger legen das nach ihrer Weise aus; sie meinen, der Herr sage: „Kaufe, was uns noth thut auf das Fest, oder daß er den Armen etwas gäbe“; ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτὴν, ἢ τοῖς πτώχοις ἵνα τι δῷ. Hilgenfeld meint nun, nur deshalb könnten die Jünger den Herrn mißverstehen, weil das Fest noch bevorstehe, somit auch das Mahl nicht das Paschamahl gewesen sein könne. Während des Festes habe man ja nichts kaufen dürfen. S. 147: „Wie ist es nur möglich, daß bei einer Darstellung des Mahles in der Pascha-

nacht die Jünger noch ohne Weiteres an Einkäufe denken konnten?" Wenn Lukas 23, 56 dafür zu sprechen scheine, so sei das doch nicht der Fall; bei dem ἡτοίμασαν handle es sich nur um Zubereitung; ebenso sei es mit 2 Mos. 12, 16, es handle sich nur um Zubereitung von Speisen. Mag das nun sein; aber was sagt man zu Stellen, wie Markus 16, 1: διαγενομένου τοῦ σαββάτου..... ἠγόρασαν ἀρώματα? Handelt sich's da auch nur noch um Zubereitung? Wenn es also aus jenem ἀγόρασον „unverkennbar" sein soll, daß die παρασκευή bei Johannes die des Festes selbst sei, so muß man sich das „unverkennbar" ziemlich leicht vorstellen.

Ferner sagt Herr Prof. Hilgenfeld: „Nur deshalb, weil das Paschamahl immer noch bevorsteht, gehen die Juden am Morgen dieses Tages nicht in das Prätorium, um nicht verunreinigt zu werden und um das Paschamahl noch essen zu dürfen." Es ist das allerdings eine für den ersten Augenschein naheliegende Interpretation von Joh. 18, 28. Zergliedert man sich aber die Sache, wie wir gethan, so ersieht man, was es mit diesem: „nur deshalb... um nicht verunreinigt zu werden", auf sich hat. — Hilgenfeld sagt ferner: „auch Johannes 18, 39 setzt das Paschamahl als zukünftig voraus", und beruft sich bei den Worten ἐν τῷ πάσχα auf die Interpretation Rückert's: „Sollte die Auswahl der Freizulassenden vom Volke ausgehen, so mußte sie spätestens Tags zuvor und konnte nicht erst am Festtage selbst geschehen." Mußte? Nach Matthäus, Markus, Lukas ist, wie auch Herr Rückert weiß, das Fest bereits angegangen, als Pilatus dem Volke die Auswahl vorlegt; sie wissen alle drei nichts von dem apodiktischen Muß des Herrn Rückert. „Wollte man Jemandem zum Osterfest seine Freiheit geben, so mußte man sie ihm so geben, daß er das ganze Osterfest, also gewiß auch dessen Haupthandlung, die Paschamahlzeit, begehen konnte, also nicht später, als am Vormittag des 14. Nisan." Da haben wir's: aut Caesar, aut nihil. So denkt Herr Rückert; aber der Gefangene, der seine Freiheit wieder erhalten sollte, wird, wenn's eben nicht anders ging, recht gern die Paschamahlzeit eingebüßt haben. Weder die Synoptiker noch Johannes haben auf dem Muß bestanden. Bei Johannes ist es

eben so deutlich, wie bei den Synoptikern, daß das Fest bereits begonnen hatte, und zwar bei Johannes ganz ausdrücklich nach den Worten selbst; denn das synoptische *κατὰ ἑορτήν* könnte das Fest noch als bevorstehend denken lassen, wenn der nexus der Erzählung nicht das Gegentheil statuirte; das johanneische *ἐν τῷ πάσχα* erlaubt dagegen die Vorstellung des zukünftigen Festes nicht; es müßte dann heißen: *εἰς τὸ πάσχα*. Mit der Präposition *ἐν* ist der Vorgang als im Feste gegenwärtig dargestellt. Somit spricht die Stelle sehr wesentlich für unsere Auffassung.

S. 148 heißt es weiter: „Zum Ueberfluß sagt Johannes 19, 14 ausdrücklich, daß der Tag, an welchem Jesus von dem römischen Statthalter verhört ward, die *παρασκευὴ τοῦ πάσχα* war. So konnte dieser Tag unmöglich als bloßer Rüsttag eines Sabbaths, welcher in das Fest des Pascha und der ungesäuerten Brode fiel, sondern nur als Rüsttag dieses Festes selbst genannt werden." Unmöglich? Wir glauben keineswegs, daß unsere Interpretation diese Unmöglichkeit zeigt, meinen vielmehr, daß man gar wohl „wie bei unserem Weihnachtsfeste von einem Weihnachtsfreitag, so bei dem Paschafeste von einem Paschafreitag reden kann." Hilgenfeld nennt dies ungereimt, weil das Paschafest an keinen Wochentag gebunden sei; aber das Weihnachtsfest ist auch an keinen Wochentag gebunden; zudem war es noch weniger ungereimt, von einem Paschafreitag zu reden, da ein Freitag bei der siebentägigen Dauer immer in das Fest fallen mußte. Hilgenfeld will die Erklärung: „Rüsttag auf das Paschafest" allein gelten lassen; aber kein Grammatiker wird etwas gegen die Erklärung: „Rüsttag im Paschafest" haben. Hilgenfeld meint, die *παρασκευή* müßte die des Festes sein, nicht des Sabbaths; denn: „warum wird (V. 31) unmittelbar hinzugefügt: *ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου*, wenn wir doch nur einen gewöhnlichen Wochensabbath vor uns haben sollten?" Da der Sabbath in's Fest fiel, war's eben kein gewöhnlicher Wochensabbath; es war im Gegentheil natürlich, diesen Sabbath, der alle Jahre mit dem Feste wiederkehrte, vor andern als feierlich zu halten; *ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου ἦν μεγάλη*. Wir schreiben diese Worte absichtlich in dieser Stellung; denn Hilgenfeld übersetzt, als

stünde da: ἦν γὰρ ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Und das hat man allgemein übersehen, daß das nicht dasteht. Stünde das da, so würde freilich ein besonderer Festtag herausgehoben und die Uebersetzung: „es war der große Tag jenes Festes" könnte richtig etwa zu verstehen sein: der erste Tag des Festes, der ja, wie auch der letzte, nach gesetzlicher Bestimmung heilig sein sollte. So faßt es Hilgenfeld; er sagt S. 149: „Die Benennung ‚großer Sabbath' stimmt vortrefflich dazu, wenn der Tag nach der Kreuzigung Jesu die πρώτη ἀζύμων war." Er beruft sich auf Joh. 7, 37, wo der letzte Tag des Laubhüttenfestes durch ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς bezeichnet wird. Herr Hilgenfeld hätte aber den kleinen Unterschied bemerken sollen, der hier groß genug ist, daß der Artikel an der einen Stelle steht, an der andern nicht; ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου ꝛc. heißt eben weiter nichts, als daß dieser Sabbath groß gewesen sei, weil er in das Fest fiel, und wenn Herr Wichelhaus dies behauptet, so ist es nicht erlaubt, zu sagen, wie Hilgenfeld sagt: „nichts kann verkehrter sein"; denn Herr W. könnte dem Herrn H. antworten: „nichts kann verkehrter sein, als: ἦν γὰρ ἡ ἡμέρα μεγάλη und ἦν γὰρ ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη für ein und dasselbe zu nehmen". Das erste gibt nur die beiläufige Notiz, wie sie ganz in jener Stelle am Platze ist, daß jener Sabbath vor andern festlich gewesen sei, das zweite gibt ein fixirtes Datum, meinetwegen den 15. Nisan.

Daß unsere Erklärung die rechte ist, nämlich, daß der Sabbath, der in's Fest fiel, der große Sabbath genannt wird, geht auch aus der ausdrücklichen Bezeichnung hervor, mit der später Kirchenlehrer diesen Sabbath als „den großen" benannten. Chrysost. hom. cur in pent. etc., Opp. ed. Bened., Tom. III, p. 88: ἐν δὲ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σταυροῦ τὰ περὶ τοῦ σταυροῦ πάντα ἀναγινώσκομεν· ἐν τῷ σαββάτῳ τῷ μεγάλῳ πάλιν, ὅτι παρεδόθη ἡμῶν ὁ κύριος, ὅτι ἐσταυρώθη, ὅτι ἀπέθανε τὸ κατὰ σάρκα, ὅτι ἐτάφη. Zugleich gibt diese Stelle eine Bestätigung unserer ganzen Rechnung.

Recensionen.

1.

Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, mit Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme von Lic. E. Wilhelm Möller, Privatdocenten der Theologie zu Halle (jetzt Dr. theol., Pfarrer zu Grumbach bei Langensalza). Halle 1860.

Indem ich auf den Wunsch der Redaction dieses fleißige, umsichtige und gelehrte Werk zur Anzeige bringe, übe ich damit gern eine Pflicht des literarischen Verkehres aus, auf deren Erfüllung der Verf. schon lange einen gegründeten Anspruch hatte. Aber freilich liegt der Inhalt dieses Werkes den vorherrschenden kirchlichen und theologischen Tagesfragen scheinbar sehr fern, und daher wird sich der Verf. selbst erklären, daß sein Werk öffentliche Beachtung leider nur in beschränktem Maße gefunden hat. Die Verzichtleistung auf einen größern Erfolg ist nun einmal der speciell gelehrten Forschung geboten. Aber mit diesen ungünstigen Umständen hat vielleicht eine Eigenschaft des Buches selbst zusammengewirkt, um den Erfolg desselben zu beschränken, nämlich die verhältnißmäßige Zufälligkeit der Abgrenzung seines Stoffes. Die ausführliche Einleitung durch die Darstellung der stoischen, der neupythagoräischen und eklektisch-platonischen Philosophie in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten enthält die Anlässe zu einem über Origenes hinausreichenden Verlauf der christlichen Kosmologie; sie bereitet also auf einen größern Umfang des vom Verf. zu durchmessenden Gebietes vor. Freilich darf nun die vom Verf. ge-

wählte Grenze seiner Arbeit gerechtfertigt werden durch die von ihm genommene Rücksicht auf den Gnosticismus, dessen indirecte Einwirkung auf den Gang der christlichen Theologie über Origenes nicht hinabreicht. Allein der Umfang der an sich sehr schätzbaren Untersuchungen über die häretische Gnosis, die mehr als die Hälfte des Buches füllen, wird auch vielleicht mehr erklärt durch das Interesse an der für die Gnosis neugewonnenen Quellenschrift des Hippolytus, als durch die Bedeutung der Einzelheiten der gnostischen Systeme für den Gang der kirchlichen Lehrbildung. Wir erklären uns also die bezeichneten Mißverhältnisse zwischen den verschiedenen Theilen des Buches so, daß der Verf. äußere Gründe haben mochte, diesen Ausschnitt seiner Studien zu publiciren, ohne daß er die in der Sache gegründete Fortsetzung derselben über den „mit Origenes in der die Schöpfungslehre bedingenden Trinitätslehre erreichten ersten Ruhepunkt" hinaus (S. 4) den Lesern gewährleisten wollte. Wir hoffen mit dieser Vermuthung dem Verf. nicht zu nahe zu treten; denn wir wollen mit ihrer Aeußerung nur Einwendungen klar stellen, deren unklare Empfindung dem Buche die ausdauernde Theilnahme manchen Lesers entziehen könnte, die aber bei genauerer Ueberlegung nur zu dem Wunsche sich gestalten können, daß der Verf. den Gegenstand dieses Buches im ganzen Umfange der patristischen Epoche zur Darstellung bringen möge. Zeitgemäß wenigstens und für die gründliche Behandlung gewisser kirchlicher Tagesfragen nützlich wäre es, wenn die Verflechtung der Christologie und der Kosmologie in der Lehrentwickelung nach Origenes in der ebenso positiven wie kritischen Weise beleuchtet würde, welche der Verf. mit so großer Umsicht und Sicherheit handhabt.

Der Gedanke, in welchem die weltüberwindende Kraft des Christenthums enthalten ist, ist von Jesus selbst deutlich genug in dem Satze ausgedrückt, daß diese göttliche Offenbarung den unbedingt höchsten denkbaren Werth für die Menschen habe. Die Kehrseite dieser rein religiösen Wahrheit liegt aber in dem Gedanken der Apostel, daß die Offenbarung Gottes in Christus die Thatsache ist, welche den ganzen Zusammenhang nicht nur der Menschengeschichte, sondern auch der Welt überhaupt bedingt. In Christus und seiner

directen Wirkung auf die zum Gottesreich erwählten Menschen wird deshalb der höchste Zweck der Welt, oder das letzte Motiv und das vorweltlich festgestellte Mittel zur Erschaffung der Welt für Gott erkannt. In diesen teleologischen Anschauungen, welche von den Aposteln nie absichtlich entwickelt, sondern nur als Hülfssätze ihrer religiösen und sittlichen Belehrungen angedeutet werden, und welche deshalb ein hohes Maß von Paradoxie an sich tragen, ist der christlichen Lehrwissenschaft ihr Thema gestellt. Die zusammenhängende, vollständige und deutliche Erkenntniß von Gott und von der Welt ist darauf hingewiesen, in dem Menschen Jesus, welcher der gottgleiche Herr ist, den Mittelbegriff für dasjenige Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu finden, welches dem unüberschreitbaren religiösen Werthe der Offenbarung Gottes in Christus und des universellen Gottesreiches unter den Menschen äquivalent ist. Der Werth jeder christlich-theologischen Richtung ist nun zunächst danach zu messen, wie deutlich und vollständig diese Aufgabe für die zusammenhängende und geordnete Erkenntniß aufgefaßt wird. Erst in zweiter Linie steht für die wissenschaftliche Beurtheilung einer theologischen Richtung die Frage, ob auch die Mittel, die zur Lösung der Aufgabe verwendet werden, dem Lebensgebiete der christlichen Offenbarung entsprechend gewählt sind. Nach diesen Maßstäben wird freilich das den Ereignissen in weiter Ferne nachfolgende geschichtliche Urtheil leicht eine andere Färbung oder Gestalt gewinnen, als dasjenige hat, das in dem Kampfe des praktischen Interesses der Gemeinde für oder gegen eine theologische Richtung erzeugt wird. Denn das praktische Interesse sieht sich immer zunächst auf die Beurtheilung der Mittel einer theologischen Richtung hingewiesen; und wenn eine Bekämpfung derselben angezeigt ist, läßt es auch die beste Absicht, die an der bekämpften Richtung erkennbar wäre, nicht zur Mäßigung des verwerfenden Urtheils, geschweige denn zur Entschuldigung der in der bekämpften Richtung begangenen Fehlgriffe gereichen. Allein für gewöhnlich wird in dem kirchlichen Streite gegen theologische Richtungen die Stellung derselben zu der allgemeinen Aufgabe überhaupt nicht beachtet; deshalb aber kann ein gerechtes Urtheil in solchen Dingen überhaupt nur von der nachfolgenden rein wissenschaftlichen Kritik erwartet werden.

Der Gnosticismus, die älteste Gestalt christlicher Theologie, ist nun zugleich diejenige theologische Richtung, gegen welche das praktische Interesse der christlichen Gemeinde am heftigsten und umfassendsten angekämpft hat, und welche in Hinsicht der von ihr verwendeten Mittel des Systembaues mit vollem Rechte den Vorwurf heidnischen Synkretismus erfährt. Unsere geschichtliche Forschung abstrahirt nun freilich sowohl von dem Vorgeben der Gnostiker, daß sie die geheime Ueberlieferung Christi und der Apostel vertreten, als von der Anklage der unmittelbaren Gegner, daß der Teufel der Urheber auch dieser Irrlehren sei. Aber die Erforschung der wirklich traditionellen Wurzeln der so mannichfach schattirten und systematisirten Richtung wird in zureichender Weise nie gelingen, ehe nicht das Verhältniß zwischen dem Zweck und den Mitteln des Gnosticismus festgestellt sein wird. Denn hierin allein wird das Urtheil begründet werden über den relativen Werth und Unwerth, über die christliche und über die unterchristliche Art der Richtung. Nun ist es wirklich auffallend, wie sehr das praktische Interesse der zeitgenössischen Gegner des Gnosticismus noch bis jetzt auf die wissenschaftlich-geschichtliche Beurtheilung des Gnosticismus einwirkt. Denn was ist es Anderes als die besondere und ausschließliche Beachtung der theoretischen Mittel der Richtung, wenn man belehrt wird, daß das specifische Merkmal des Gnosticismus, aus dem sich alle übrigen Eigenthümlichkeiten sollen ableiten lassen, bald in dem Dualismus zwischen Geist und Materie, bald in der Unterscheidung des Weltschöpfers vom höchsten Gotte zu finden sei? Es kommt doch vor Allem auf den Zweck der gnostischen Weltanschauung an; denn hienach kann erst der allgemeine Werth der Richtung und der Unwerth der dazu verwendeten besonderen Mittel festgestellt werden.

Auf diese Aufgabe hin hat der Verf. seine überaus reichhaltigen Untersuchungen über die gnostischen Systeme hingelenkt. Er hat es nicht darauf abgesehen, die besonderen geschichtlichen Bedingungen derselben zu erforschen, die ja auch schwerlich jemals vollständig entdeckt werden können. Auch verzichtet er darauf, die gnostischen Systeme zu classificiren; denn dieselben stellen doch auch nur Spielarten dar, und können deshalb höchstens unter dem Gesichtspunkte

geschichtlicher Entwicklungsstufen gruppirt werden, wie dies Lipsius in seiner mit Möller's Werke gleichzeitig erschienenen höchst lehrreichen Darstellung des Gnosticismus (Leipzig 1860) unternommen hat. Die Gesammtabsicht des Werkes von Möller leitete ihn von diesen Aufgaben hinweg zu derjenigen Charakteristik des Gnosticismus, die, meiner Meinung nach, auch geleistet sein muß, ehe jene besonderen Untersuchungen eine wünschenswerthe Lösung versprechen. Seine Resultate sind nun folgende.

Zuerst ist der Gnosticismus christliche Theologie insofern, als er die theologische Gesammtaufgabe vollständig und deutlich ergriffen hat und demgemäß seine Weltbetrachtung als die auf die Entwicklung und zugleich Befreiung des Geistes durch Christus gerichtete Teleologie vollzieht (S. 442 ff.). Der entscheidende Werth dieses Grundgedankens aller gnostischen Systeme wird an der Vergleichung mit den inneren Verhältnissen derselben, sowie mit den vergleichbaren zeitgenössischen Richtungen erprobt. Denn jene Auffassung eines absoluten Zweckes der Welt ordnet sich auch die scheinbar widerstrebenden Ideen des Dualismus von Geist und Materie und des Demiurgen unter, die also nur insofern den Gnosticismus zureichend bezeichnen, als sie zum Dienste einer höhern Idee verwendet werden, nicht aber dessen Weltanschauung beherrschen. Der Demiurg nämlich bezeichnet trotz seiner dualistischen Begründung doch nur diejenige Incongruenz des Weltlebens gegen das Wesen der göttlichen Macht und das Ziel des Geistes, welche von vornherein die Bestimmung hat, durch die Bewegung der Welt zu ihrem Ziele hin überwunden zu werden. Allerdings ist nun die Figur des Demiurgen dualistisch begründet oder bedingt, und dadurch wird die Ueberwindung desselben durch den zweckgemäßen Verlauf der Welt eigenthümlich erschwert; aber auf dem Standpunkte des erreichten Zieles, in der Ausgestaltung der geistigen Welt, werden auch die Kräfte der dem Geiste entgegengesetzten Materie außer Wirksamkeit gesetzt, also der eine Factor der Weltbildung dem andern vollständig aufgeopfert. Die Teleologie des Weltlaufes wird ferner so vollzogen, daß Christus als das Urbild und als der entscheidende Factor der Ausgestaltung des Geisterreichs gilt, wenn auch die dualistischen Prämissen dazu wirken, daß

sein geschichtliches Bild gespensterhaft verzerrt wird. Vergleicht man nun diesen absolut teleologischen Charakter des Gnosticismus mit den vorwiegenden Formen der zeitgenössischen Philosophie, deren Mittel innerhalb der gnostischen Systeme selbst theilweise ihre Verwendung gefunden haben, so ergibt sich, daß der christliche Impuls des Gnosticismus die Grenzen des Stoicismus und Platonismus überflügelt hat. „Zwar kennt auch die stoische Philosophie eine Teleologie des Kosmos, welche gewissermaßen zur Ruhe kommt in dem Menschen als dem bewußten Geiste, der sich eins weiß mit der allgemeinen Vernunft; auch der platonischen Zeitphilosophie stellt sich im Menschen als geistigem Wesen das Resultat des Processes der kosmischen Principien so dar, daß in ihm zugleich der Beruf des Geistes erkannt wird, sich aus dem Zustande der Selbstentfremdung und Gefangenschaft zu befreien und zu Gott zurückzukehren.“ Allein, wie Möller weiter ausführt, in diesen philosophischen Systemen wird doch auch keine absolute Teleologie durchgeführt, in welcher das Reich der Geister die Naturwelt zu ihrem Mittel herabsetzen würde; sondern sie stellen eigentlich doch den Kosmos überhaupt als den Selbstzweck seiner Entwicklung dar und lassen hierin ihren antiken unterchristlichen Charakter erkennen. Denn die Teleologie des Stoicismus mündet doch nur aus in die ziellose Aufeinanderfolge von Welten, deren jede zweckmäßig verläuft; und im Platonismus werden die Elemente der Teleologie durch die mechanische Weltbetrachtung überwogen. Wie sehr endlich die kirchliche Apologetik, gerade in ihrer Anlehnung an platonische Gedankenreihen hinter der von der Gnosis ergriffenen Aufgabe der christlichen Theologie zurückbleibt, wird noch erörtert werden. Aber allerdings durch das Mittel des stofflichen Dualismus verletzt der Gnosticismus die Grundbedingungen der christlichen Anschauungsweise so sehr, daß er die Bildung und die Entwicklung der Welt nicht dem freien, seiner selbst mächtigen und sich selbst bestimmenden Willen Gottes unterordnet, sondern die Bildung der Welt als eine dem göttlichen Wesen auferlegte Nothwendigkeit, und die Entwicklung der Welt als die Geschichte Gottes selbst darstellt.

Aber wie sehr diese Consequenz des stofflichen Dualismus den Gnosticismus unter die Grenze des Christenthums herabsinken läßt,

so weist Möller gerade in diesem Elemente der ursprünglichen Entgegensetzung von Geist und Materie die leitende Einwirkung christlicher Gemüthsstimmung nach. Er hat hiedurch, wie ich meine, einen entscheidenden Fortschritt in der Verständigung über den Gnosticismus gemacht. Die eigenthümliche Gestalt des gnostischen Dualismus verbietet die Annahme, daß diese Idee als solche in irgend einer „orientalischen Philosophie" vorgebildet gewesen und von den Gnostikern aus einer solchen Quelle blos mechanisch geschöpft worden wäre. Der gleichzeitige Platonismus bietet nur ein entferntes Vorbild davon, das wahrscheinlich auch noch nicht auf die ältesten Versuche der Gnosis eingewirkt hat. Auch der mannweibliche Typus der syrischen Gottesvorstellung, durch dessen ausführliche Nachweisung Lipsius unsere Einsicht in die Wurzeln der Gnosis werthvoll bereichert hat, bildet nur einen solchen Anlaß zu dualistischer Weltanschauung, den die Gnostiker nehmen mußten, in welchem ihnen jedoch ein zureichender Grund für ihre kosmologische Richtung nicht gegeben war. Daß nun aber der Dualismus von den Gnostikern ergriffen worden sei als das kosmologische Schema, welches ihrer Spannung des Gegensatzes zwischen wissenden und glaubenden Christen entspräche, und daß der Erklärungsgrund für die ganze Richtung in dieser subjectiven Instanz zu finden sei, davon hat mich der zuletzt genannte Forscher um so weniger zu überzeugen vermocht, als Möller eine, wie ich meine, befriedigende Auskunft verwandter, aber naturgemäßerer und praktischerer Art gewährt. Derselbe erklärt nämlich, daß die Gnostiker dem Gesetze des christlichen Lebens, daß ohne Kampf kein Sieg des Geistes möglich sei, die Ausdehnung gegeben haben, daß danach auch die Welt geordnet und eingerichtet sei. Aus dieser Theilnahme an den specifisch-christlichen und durch die damalige Stellung der Welt zur Gemeinde gesteigerten Gemüthsstimmung würde sich erklären, daß gerade die bedeutendsten Gnostiker, wie Basilides und Valentin, so großes Gewicht auf die ethischen Probleme legen und so ernst danach streben, auch der Willensfreiheit und sittlichen Selbstverantwortlichkeit zu ihrem Rechte zu verhelfen. Aber jenes Motiv erklärt eben auch, warum die Gnostiker die Vorbilder dualistischer Gottes- und Weltanschauung auf sich wirken ließen,

die aus der sie umgebenden und kaum von ihnen aufgegebenen heidnischen Cultur ihnen entgegentraten. Dabei ist aber zu beachten, daß ein bestimmter theoretischer Fehler die Vermittelung zwischen dem gefühlsmäßigen Motiv und dem kosmologischen Resultate übernahm, der Irrthum nämlich, daß der Gegensatz von Gut und Böse auf entgegengesetzte Stoffe der Welt zurückweise, während er doch nur auf entgegengesetzte Formthätigkeiten an dem Stoffe der menschlichen Persönlichkeit zurückgeführt werden darf. Aber gerade dieser Irrthum lief am leichtesten mit unter, wo eine heidnisch-asketische Lebensrichtung durch die christliche Zumuthung des sittlichen Kampfes befruchtet wurde. In dieser Conjunctur des Heidenchristenthums, wie es sich namentlich in Syrien gestalten konnte, mußte die Analogie des Neuen mit dem Alten bei mangelndem Verständniß der geschichtlich-sittlichen Prämissen der christlichen Aufgabe die heidnische Sympathie mit dem göttlichen Naturleben auf das Tiefste erregen, und konnte die Erkenntniß zur phantastischen Gestaltung entgegengesetzter Weltprincipien und ihres Kampfes als einer Entwicklung des göttlichen Wesens selbst führen. Die unmittelbaren Gegner des Gnosticismus haben diese Seite desselben mit vollem Rechte als das Widervernünftigste und Irreligiöseste bezeichnet. Denn wie dieselben richtig bemerken, kann der von dem wahren Gott unterschiedene Demiurg, wenn er eigentlich nicht für die Gnostiker Gott ist, ihnen auch nicht als der Schöpfer gelten, weil die Weltschöpfung dasjenige Attribut ist, wodurch ein Wesen die von ihm geschaffenen Menschen in erster Linie zum Glauben an sich verpflichtet, also entweder sich denselben als Gott erweist oder nicht für den Weltschöpfer gehalten werden kann. Und doch nöthigt das praktische Motiv dieses Irrthums, so wie es von Möller aufgezeigt ist, uns eine Theilnahme ab, die jeder rein religiös begründete, wenn auch theoretisch noch so falsche Gedanke von der gerechten geschichtlichen Beurtheilung in Anspruch nimmt, die er aber bei den dagegen ankämpfenden Zeitgenossen nicht finden kann. Allerdings dient natürlich der theoretische Fehler in diesem, wie in allen Fällen, weiterhin zur Verschiebung und Verzerrung des religiösen Gefühls. Ferner thut sich die Gefährlichkeit der Richtung für die christliche Gemeinde kund, daß die thatsächliche

Abweichung der gnostischen Kosmologie von dem überlieferten christlichen Glauben durch den kosmisch begründeten Gegensatz der Pneumatiker gegen die Physiker und durch das Vorgeben geheimer Tradition gerechtfertigt werden sollte. Endlich ist die vorwiegend asketische, theilweise aber antinomistische Sittenordnung der Gnostiker ein Beweis dafür, daß deren Richtung der Culturtendenz des Christenthums widerspricht. Aber bei allem dem bewährt sich Möller's Motivirung des Gnosticismus als die richtige Erklärung der so complicirten Geisteserscheinung auch darin, daß sie uns mit deren Existenz überhaupt aussöhnt, soweit nämlich das nachfolgende geschichtliche Urtheil von der Erwartung geleitet wird, nicht absolut Widersprechendes oder Widersinniges in einem bestimmten Lebenskreise zu entdecken.

Neben der entschiedenen christlichen Tendenz des Gnosticismus erscheinen die unter einander ziemlich übereinstimmenden kosmologischen Begriffsreihen der ältesten christlichen Apologeten und der kirchlichen Gnostiker Clemens und Origenes, von denen jene nur das Heidenthum berücksichtigen, ohne sich mit dem gleichzeitigen Gnosticismus auseinanderzusetzen, als ein dürftiger Nothbau. Derselbe macht, in Möller's sorgfältiger Darstellung, einen um so niederschlagenderen Eindruck, als man sich sagen muß, daß die kirchliche Lehrbildung ihn als die Grundlage ihrer weiteren Entwicklung, namentlich in der Christologie, festgehalten, hingegen die abweichende Kosmologie und Christologie des Irenäus hinter sich gelassen hat, welcher allein unter den kirchlichen Lehrern vermocht hat, die teleologische Weltanschauung des Christenthums ebenso hoch zu halten, wie den Gnosticismus, jedoch dieselbe mit untadelhaften Mitteln durchzuführen. Hatten die Gnostiker versucht, den von ihnen gesetzten Widerspruch der Welt gegen den höchsten Gott durch die quantitative Häufung der göttlichen Emanationen und durch die Aufstellung himmlischer Urbilder für die weltlichen Abbilder zu verstecken, so weist Irenäus (Möller, S. 487 ff.) in scharfsinniger Weise nach, daß auch die endlose Häufung dieser Vermittelung die Annahme nicht erspare, daß die Formen und Ideen der geschaffenen Dinge aus dem selbstbewußten Willen des Einen Gottes herrühren. Wenn ferner die Gnostiker behaupten, daß die Aeonen nicht der

Schöpfung wegen, sondern umgekehrt, diese jener wegen entstanden sei, so vermißt Irenäus die Nachweisung der Zweckursache bei der Emission der Aeonen, wenn nicht der Absicht zuwider die Aeonen blos als werthlose Abbilder der Verhältnisse in der Welt erscheinen sollen. Endlich weist er den Widerspruch nach, der in der gnostischen Behauptung liegt, daß die Welt Resultat des Abfalls von Gott und doch Mittel der Verherrlichung Gottes sei, als ob das Zweckwidrige direct Mittel zum höchsten Zweck sein könnte. Man erkennt schon an dieser Polemik, wie stark Irenäus auf die Beurtheilung der Dinge nach ihrem Zweck bedacht ist. Hat nun aber, nach Irenäus, Gott aus eigener Willensbewegung die Welt geschaffen, und die Urbilder der Dinge nur aus seiner selbstständigen Bethätigung genommen, so bleibt dieser Kirchenlehrer nicht bei der platonischen, von seinen gleichgesinnten Zeitgenossen getheilten Betrachtung stehen, daß die Güte Gottes im Allgemeinen die Weltschöpfung motivire, in deren Zusammenhang die Menschen als Gegenstand der hauptsächlichen Fürsorge Gottes bezweckt wären, sondern er erkennt eine absolute Teleologie noch über diesen Gedankenkreis hinaus (S. 503). Dieselbe ist ausgedrückt in seiner bekannten Lehre, daß die Menschenwelt, indem sie dazu erschaffen ist, an Gottes Herrlichkeit Theil zu nehmen, indem sie ferner durch die früheren Offenbarungen dazu erzogen ist, Gottes Geist zu tragen und Gemeinschaft mit ihm zu haben, endlich durch die Menschwerdung des Wortes Gottes als des zweiten Adam dahin geführt wird, daß sie durch den göttlichen Geist ihrer Bestimmung gemäß vollendet werde.

Entspricht nun diese Reproduction paulinischer Ideen der oben entwickelten, dem Selbstbewußtsein Jesu äquivalenten Weltanschauung der Apostel, so bleiben die ältesten Apologeten und die alexandrinischen Theologen weit unter der Linie der theologischen Aufgabe, indem sie das Verhältniß der Welt zu Gott ganz überwiegend unter dem Gesichtspunkt der wirkenden Ursache betrachten. Nur dieser Gedanke zugleich mit der Rücksicht darauf, daß Gott keiner Nöthigung zur Erschaffung der Welt unterworfen ist, wird ausgedrückt, indem Justin, Athenagoras, Clemens, Origenes die Güte Gottes als den Beweggrund zur Weltschöpfung bezeichnen (S. 143. 514. 547).

Mit dieser dem Platonismus entlehnten Ansicht ist höchstens ausgedrückt, daß Gott seinen sittlichen Selbstzweck bei jenem Acte bethätigt, aber nicht, daß die Welt ihren Zweck in Gott und ihren Werth im Streben nach Gott findet. Allerdings erhält nun auch dieser Gedanke seinen Ausdruck. Nach Athenagoras ist zunächst das Leben der Geschöpfe der Zweck der Welt; über diesen Kreis aber erhebt sich die Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe, Gottes Güte zu erfahren und anzuerkennen, so, daß die übrigen Schöpfungen diesem Zwecke untergeordnet sind (S. 144). Ebenso läßt Clemens die Idee des Menschen in dem Gedanken Gottes allen anderen Ideen übergeordnet sein, um zwar jedes Geschöpf nach seiner Natur zum Bessern hinaufzuführen, die Menschen aber als das Vornehmste und Herrschende in der Welt zum Heile anzuleiten. Die Christen nun, als die eigentlichen Menschen, denkt Clemens sogar als zum zukünftigen Dasein in Gott gezeugt vor Erschaffung der Welt, und deshalb als zunächst verbunden mit dem ewigen Logos als dessen *λογικὰ πλάσματα* (S. 528). Im Sinne der teleologischen Ueberordnung der Menschenwelt über alles Andere muß auch des Origenes Lehre von der vorweltlichen Erschaffung der vernünftigen Seelen verstanden werden (S. 547), welche die Bestimmung haben, den Antheil an Gott durch ihren freien Willen zu erwerben. Aber den Origenes führt die mythisirende Hypostasirung der vernünftigen, zwischen Gutem und Bösem wählenden Seelen, die Gott als letzten Zweck der Welt zuerst will, nicht blos zu dem unterchristlichen Mythus, daß durch den Abfall der Seelen erst die materielle Schöpfung herbeigeführt wird, sondern auch zu der dem Stoicismus analogen Folgerung, daß immer wiederholte Weltbildungen durch den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit werden herbeigeführt werden. Dieser fehlerhafte Ausgang ist nicht dem Origenes allein anzurechnen, sondern einer mangelhaften Disposition der Richtung, in der sich seine Theologie bewegt. Denn wenn es auch zugestanden werden muß, daß Clemens die Präexistenz der Seelen eigentlich nicht behauptet (S. 530), so ist derselbe doch der teleologischen Betrachtung nicht so weit mächtig, daß nicht in dem oben angeführten Ausspruch der Gedanke der vorweltlichen Prädestination der Menschen als Christen in den von der Präexistenz

schillert. Und Origenes vermag es noch weniger an den Dingen zu unterscheiden, inwiefern sie von Gott beabsichtigt und inwiefern sie in der Welt wirksam sind. Bleiben die Alexandriner schon deshalb hinter der teleologischen Weltbetrachtung des Irenäus und namentlich hinter dessen teleologischer Würdigung der menschlichen Wirklichkeit Christi zurück, so liegt ein anderer Grund zu demselben Erfolge darin, daß ihr Begriff vom Logos an sich ihnen alles dasjenige zu leisten scheint, was die Weltanschauung der Apostel an die Person Christi oder an den menschgewordenen Logos knüpft. Der Grund dieses Mangels der alexandrinischen Theologie, der namentlich bei Clemens in dessen Neigung zum Doketismus am deutlichsten hervortritt, liegt nun daran, daß der Begriff des Logos, durch den man schon von Justin an den Werth der Person Christi erklärte, in erster Linie als der Mittelbegriff der mechanischen Weltbetrachtung verwendet wurde, neben welcher die Erklärung derselben aus dem Zweck nur beiläuft, und zwar so, daß die Bestimmung der Menschenwelt auf Christus als den letzten Zweck hin nirgends klar erkannt wird.

Mechanisch nämlich ist die Kosmologie der Apologeten und der Alexandriner, deren höchst sorgfältige Auseinandersetzung durch Möller uns den Stoff zu noch einigen Bemerkungen darbietet. Und die Erklärung der Welt aus den wirkenden Ursachen Gott und Logos ist bei Justin und Athenagoras sogar noch begleitet von der platonischen Voraussetzung der wie immer negativ gefaßten Materie (S. 146 ff.). Erst die dem Justin beigelegte Cohortatio ad Graecos, ferner Tatian und Theophilus befreien die christliche Kosmologie von diesem bedenklichen platonischen Zusatze (S. 154 ff.). Aber dennoch behaupten sie Alle den Boden des platonischen Gottesbegriffs, indem sie die Entgegensetzung der Einheit und Selbstständigkeit Gottes gegen die heidnische Zersplitterung und Abschwächung des Gottesbegriffs bis dahin übertreiben, daß Gott das unbestimmbare, neutrale, namenlose Sein bedeuten soll. Da von diesem Gedanken aus eigentlich Nichts erklärt werden kann, so geht die Vorstellung von Gott als einer concreten, selbstbewußten Kraft, die durch jenen Begriff nicht gedeckt wird, unbefangen neben demselben her und wird eigentlich allein dazu verwendet, den Begriff des

Logos zu begründen und durch diesen indirect die Welt zu erklären. Daran aber ist nichts Anderes erkennbar, als daß die Weltanschauung der Apologeten von vornherein zusammenhangslos ist. Und diese leidige Eigenschaft haben sie der sogenannten kirchlichen Theologie vererbt; ja durch die Einwirkung des eigentlichen Neuplatonismus ist seit dem Mittelalter dieser Uebelstand noch verstärkt worden. Möller macht noch insbesondere bemerklich, daß die Unbrauchbarkeit jenes Gottesbegriffs zu einer rechtschaffenen Erklärung der Welt eben von Justin und Athenagoras durch die Voraussetzung der Materie scheint compensirt werden zu sollen, daß hingegen schon Tatian, indem er auf diesen Gedanken verzichtet, den pantheistischen Ausweg andeutet, daß Gott *ὑπόστασις τοῦ παντός* sei, und *πατέρα ἐὰν εἴπω θεὸν, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω* (S. 158 ff.). Denn wenn das Sein, dessen Gedanken man gewinnt durch Abstraction von der Welt, namentlich von dem Merkmal des Unterschiedes an der Welt, dennoch zur Erklärung der Welt dienen soll, so kann eben auch kein Unterschied zwischen dem Sein der Welt und Gott als dem allgemeinen Sein gefunden werden. Natürlich ist jeder Begriff von Gott, den wir bilden, an die Anschauung oder an einen Begriff der Welt als Erkenntnißgrund gebunden. Indem nun jene ältesten christlichen Theologen von ihrem Begriff Gottes aus keinen directen Uebergang zur Weltschöpfung fanden, sondern in der Vernunft und dem Worte Gottes das gottgleiche Mittelwesen erkannten, dessen Wirken ihnen die Welt erklärte, so tritt bei ihnen deutlich hervor, daß jene Unterscheidung in Gott nur motivirt und beherrscht ist durch das Bedürfniß der Welterklärung (S. 163 ff. 515. 544). Es ist ein Widerspruch mit jener vernünftigen Erkenntnißtheorie wie mit dieser ursprünglichen Auffassung der Logosidee, wenn in der spätern Epoche ihrer Ausbreitung zur Trinitätslehre die Meinung gilt, Selbstunterscheidungen Gottes festzustellen, die an sich gleichgültig wären gegen das Weltproblem. Nicht nur begleitet dasselbe doch wenigstens antithetisch die Lehre von der Zeugung des Logos, der ja dadurch von der Welt unterschieden werden soll, sondern die Trinitätslehre verfällt einem leeren Fanatismus, indem der Logosbegriff außer der nothwendigen Beziehung auf die Weltschöpfung und auf die Erlösung gedacht werden soll.

Aber diese Verkümmerung der spätern Trinitätslehre, die darin erscheint, daß Weltschöpfung wie Erlösung doch nur als willkürliche Acte des dreieinigen Gottes durch den Logos gedacht werden sollen, hat ihre Wurzel in der mechanischen Vermittelung zwischen Gott und Welt, welche die ältesten Theologen durch den Begriff vom Logos ausdrücken. Was hilft es, daß dieses Wesen von Anfang an mit Gottes Weisheit identificirt wird, daß Clemens und Origenes in ihm den Inbegriff der göttlichen Ideen erkennen? Da diese Annahme nicht zu einer geordneten Teleologie der Weltbetrachtung durchgeführt wird, die in dem menschgewordenen Logos gipfelte, so bleibt die Logosidee nur in der Richtung, daß damit eine Gott zwar gleiche, aber ihm untergeordnete *wirkende* Ursache der Welt bezeichnet wird. Soll nun aber Origenes' Ansicht nicht gelten, daß die Welt für Gott ebenso nothwendig sei, wie der ihre Erschaffung vermittelnde Logos (S. 536. 544), so fällt Welt, Offenbarung, Menschwerdung des Logos und Erlösung dem zufälligen Willen Gottes anheim!

Im Grunde will man über diesen kosmologischen Nothbau der christlichen Theologie hinauskommen, wenn man gegenwärtig für die Christologie andere Formen sucht, als die überlieferten. Der blinde Eifer, der gegen solche Versuche entbrannt ist, und dessen demoralisirende Folgen für die Theologie und die evangelische Kirche außer Zweifel sind, läßt sich natürlich auf wissenschaftliche Gründe um so weniger ein, als ihm zugemuthet wird, der historischen Kritik ihre Geltung in theologischen Dingen zuzugestehen. Für Diejenigen aber, die sich nicht fürchten, an der Befriedigung eines unabweisbaren theologischen Bedürfnisses mitzuarbeiten, dient die so überaus sorgfältige und lehrreiche Darstellung des vorliegenden Buches zur besondern Unterstützung und Orientirung. Und hiemit soll dasselbe als ein solcher Beitrag zur allgemeinen Fortbildung unserer Theologie bezeichnet sein, welchen wir häufiger zu begegnen wünschten. Die wenn auch späte Berichterstattung über dasselbe halte ich aber gerade deshalb für gerechtfertigt, *weil solche theologische Arbeiten seit mehreren Jahren selten geworden sind.*

A. Ritschl.

2.

Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von **Carl August Auberlen**, D. der Philosophie und Theologie, der letzteren a. o. Professor in Basel. Zweiter Band. Mit einem Lebensabriß des Verstorbenen. Basel, Bahnmaier's Verlag, 1864.

Dieses hinterlassene Werk des am 2. Mai 1864 im noch nicht vollendeten vierzigsten Jahre verstorbenen Verfassers verdient jedenfalls in dieser Zeitschrift angezeigt zu werden, auch abgesehen davon, daß der erste Theil, erschienen im Jahre 1861, im dritten Hefte des Jahrgangs 1862 ausführlich beurtheilt worden ist. Der sel. Auberlen zeigt sich in allen seinen Schriften als einen eben so feinsinnigen als wahrheitliebenden und sehr orientirten Theologen, besonders auf dem apologetischen Gebiete; und wenn auch seine Arbeiten (wie es uns auch bei diesem nachgelassenen Werke der Fall zu sein scheint) der vollen männlichen Reife öfter entbehren, so sind sie doch reich an sinnvollen Bemerkungen und treffenden Urtheilen und belebt von schöner Wärme für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Dies beruht, in wissenschaftlicher Hinsicht, vorzüglich auf dem Zusammensein guter Bekanntschaft mit den Werken der älteren württembergischen theosophisch-theologischen Richtung mit Empfänglichkeit für neuere religionsphilosophische Auffassungen, in deren Literatur Auberlen sehr bewandert ist.

Das gegenwärtige nachgelassene Werk, welches durch eine sehr anziehende Lebensskizze des Verstorbenen eingeleitet wird, ist leider nur ein Fragment. Der Verf. beabsichtigte in einem dritten Theile, der sich an die zwei ersten im ersten Bande enthaltenen anschließen sollte, die im ersten Theile erwiesenen Thatsachen (der zweite Theil enthält Kritisch-Literärisches) in „ihrer inneren Wahrheit und Vernunftmäßigkeit wie in ihrem planmäßigen Zusammenhange aufzuzeigen“ (S. 1). Demgemäß erhalten wir folgendes Schema dieses

dritten Theils: Erste Abtheilung: Die Voraussetzungen der Offenbarung, und hierin die Abschnitte: I. Der Mensch a) als religiöses Wesen; b) als geschichtliches Wesen. II. Gott; a) die allgemeine Gottesoffenbarung; b) die besondere Gottesoffenbarung und die biblische Gotteserkenntniß. Zweite Abtheilung: Das Wesen der Offenbarung. I. Begriff; II. Grundformen. Dritte Abtheilung: Die Geschichte der Offenbarung.

Das Folgen des begrifflichen dritten Theils auf den historischen ersten liegt in der eigenthümlichen Methode des Verf., worüber wir uns schon in der Anzeige des ersten Bandes (Jahrg. 1862, S. 600) erklärt haben. Inwiefern aber in diesen begrifflichen Theil auch die dritte Abtheilung „Geschichte der Offenbarung" gehören soll, ist nicht ganz klar. Noch auffallender aber ist es, daß unter „den Voraussetzungen der Offenbarung" eine Darstellung der „besonderen Gottesoffenbarung und der biblischen Gotteserkenntniß" verheißen wird, welche sogar die Lehren von „Gott, Vater, Sohn und Geist, und den Engeln" enthalten soll. Referent gesteht, sich in diese Unterabtheilung II, b durchaus nicht finden zu können, auch nicht etwa durch die Annahme, daß Auberlen speculative Ideen über Gott und Trinität als Vorbereitungen der Offenbarung sollte betrachtet haben, denn dies würde seinem Standpunkte nicht angemessen sein. Die Sache bleibt also unverständlich.

Wir erhalten von dem so entworfenen Werke nur die Hälfte der ersten Abtheilung, nämlich die Ausführung über den Menschen als religiöses Wesen, und auch hievon nur die Capitel von der Seele, von Leib, Seele und Geist, und von dem abnormen Zustande des Menschen und der Herstellung des normalen. Die Behandlung der religiösen Anlage des Menschen im engeren Sinne und der Begriff vom Menschen als geschichtlichem Wesen (dieser für den Grundgedanken unseres Verf. so besonders wichtige Gegenstand) bleibt zurück. Was die Methode Auberlen's betrifft, so wiederholt sich in unserem Fragmente mehrfach im Einzelnen, was über das Verhältniß der zwei Theile des ersten Bandes bemerkt wurde (Jahrg. 1862, S. 599), nämlich daß der Verf. häufig auf Gebiete übergeht, die seitwärts von dem behandelten Gegenstande liegen. So finden sich mitten unter den anthropologisch-psychologischen Be-

trachtungen theils biblisch-theologische Ausführungen, wie S. 46. 47. 72, theils längere kritische, z. B. über Schenkel in Bezug auf dessen Dogmatik, über Kant, Schleiermacher, Hegel; diese letzteren zum Theil sehr interessant, aber die Aufmerksamkeit von dem Gegenstande, den er eben behandelt, doch zu weit abführend. Das reiche literärische Interesse und Wissen des Verf. verwebt sich zuweilen unverhältnißmäßig mit dem Gegenständlich-Begrifflichen. In den ausführlichen Anmerkungen hat dagegen jenes ein größeres Recht.

Aus dem eigenthümlichen Inhalt von Auberlen's Psychologie heben wir nur einige Hauptpunkte heraus. Er legt einen großen Werth auf die Unterscheidung des Unmittelbaren und Mittelbaren im Seelenleben und vindicirt Schleiermacher mit Recht das Verdienst, die Bedeutung des Unmittelbaren, des Gefühls, hervorgehoben zu haben. Dennoch folgt er Jenem nicht ganz in der religiösen Schätzung des Gefühls. Auberlen faßt nämlich das geistige Gefühl sogleich und fast ausschließlich als Gewissen, wodurch er dann den ethischen Gehalt der religiösen Anlage bestimmter, als es von Schleiermacher geschehen ist, hervorzuheben beabsichtigt. Und gewiß ist es höchst wichtig, das Ethische von vornherein in seiner Einheit mit dem Religiösen zu fassen. Nur fürchten wir, unser Verf. habe in den Begriff des Gewissens nach dieser Seite hin zu viel hineingelegt. Denn nicht nur schreibt er dem Gewissen einen zu breiten Inhalt von Pflichtbewußtsein zu und beachtet nicht genug, wie das Gewissen nur nach Verhältniß sittlich-religiöser Verstandes- und allgemeiner Gefühlsbildung mächtig und sich selbst klar wird, während der natürliche Pantheismus und Polytheismus des unerleuchteten Menschen das Gewissen auf einem niedrigen Standpunkte festhält, sondern er behauptet auch, daß das Gewissen das Absolute auch als ein persönliches Wesen, als persönlichen Gott, zum Bewußtsein bringe (S. 27). Zwar spricht er dieses Bewußtsein nur „einer geradsinnigen Auffassung des Gewissenszeugnisses“ zu; aber durfte er bei der Beschreibung der natürlich-psychischen Anlage zur Religion das Vorhandensein der Geradsinnigkeit postuliren? Sehr mit Recht erklärt er sich aber ausführlich gegen Schenkel's Ableitung aller dogmatischen Lehren aus dem Gewissen, und daß diesem sogar die Kraft religiöser Be-

friedigung beigelegt werde, während er selbst mit Recht in dem Gewissen die Aufdeckung des Zwiespalts unseres Innern mit dem göttlichen Gesetze findet. Auf Veranlassung der Erläuterungen über den Zusammenhang des Religiösen und Ethischen findet sich von S. 52 — 58 eine interessante Parallele zwischen Kant und Schleiermacher. Indem Auberlen die Beschränkung der Religion auf das Gebiet des bloßen Gefühls tadelt und bemerkt, daß in Folge des schleiermacher'schen Grundsatzes, sich Gottes nicht anders bewußt werden zu können als im Gefühle, es auch keine Anerkennung göttlicher Selbstoffenbarungsthaten geben könne (worin wir ihm Recht geben), geht er zu weit, wenn er Schleiermacher's Ethik (auch wenn er nur die philosophische meint) „eine Ethik ohne Gott und Gewissen" nennt (S. 55); denn er übersieht, daß, nach Jenem, durch die positive Religion des Christenthums, die in dem sündelosen Erlöser ihren Mittelpunkt hat, das natürliche Gefühl Dessen, der glaubt, umgewandelt und von der Selbstsucht und sündigen Gottentfremdung befreit wird; und da die Religion dann von Innen aus den ganzen Menschen umschafft, so folgt von selbst, daß auch alle Wissenschaft im Christen eine lebendige Beziehung auf Gott erhalten müsse. Dies erkennt auch unser Verf. S. 57 und 58 einigermaßen an, aber nur als eine Inconsequenz Schleiermacher's, während es wohl dessen tiefster Grundsatz genannt werden muß, ohne zu leugnen, daß der Begriff Schleiermacher's von der Sünde der heiligen Schrift kein Genüge thue.

Die Unterscheidung des Unmittelbaren und des Vermittelten wird auch in Bezug auf die übrigen Geistesvermögen durchgeführt und zu dem Ersten das Intuitionsvermögen und das Gemüth, zu dem Zweiten die Vernunft und die Freiheit (der sittlich-freie Wille) gerechnet. Hieran schließt sich wieder Kritisch-Literärisches und Biblisches über die Trichotomie der menschlichen Natur (S. 61—68). Ueber manches Einzelne läßt sich rechten, aber die Behandlung im Ganzen ist fruchtbar. Nur scheint es nicht gelungen, das einheitliche Wesen des Menschen in einer Zusammenfassung des Unmittelbaren und des Vermittelten aufzuweisen oder anzudeuten, inwiefern es, ungeachtet des durch die Sünde entstandenen inneren Zwiespalts des Menschen noch erkennbar ist. Dies möchte darin seinen Grund

haben, daß Auberlen die der menschlichen Seele angeborene, wie-wohl erblaßte, Idee Gottes, als welche von dem Selbstbewußtsein unzertrennlich ist, und deren Zusammensein mit dem Gefühle und dem Weltbewußtsein, nicht hinreichend hervorhebt. Unsere älteren, freilich mehr oder minder unter dem Einfluß des Leibnitz-Wolf'schen Systems stehenden, Apologeten pflegten die religiöse Anlage des Menschen als „Vernunft und Gewissen" zu bezeichnen, und obwohl so der Dualismus im Ausdrucke blieb, so gab sich doch darin in populärer Weise eine Einheit und Ganzheit des Menschen kund, die weder durch die Hervorhebung des Gefühls, noch durch die des Gewissens allein erkennbar wird.

Der letzte Abschnitt des Buchs über den abnormen Zustand des Menschen und die Herstellung des normalen (S. 86—122), zum Theil schildernd gehalten und in das dogmatische Gebiet übergehend, ist so gründlich als anregend, so geistvoll als erfahrungsmäßig ausgeführt. Es ließe sich hieraus wohl der Schluß ziehen, daß der Begriff der Erfahrung, der inneren und äußeren, als ein für die christliche Apologetik vorzüglich wichtiger, noch mehr müsse ausgebildet werden.

Unsere Zeit bietet, neben der beklagenswerthen Erscheinung eines mit erneuter Vermessenheit auftretenden pantheistischen Rationalismus in mehreren kirchlichen Gebieten, besonders des westlichen protestantischen Europa, die sehr erfreuliche einer mit wissenschaftlichem Ernste und lebendig-religiösem Gemüths- und Glaubensleben neu sich erhebenden Macht der Apologetik und geistvoller populärer Apologieen des Christenthums dar. Wir dürfen in Wahrheit sagen, daß diese Bestrebungen in den Schriften Auberlen's, namentlich in den beiden Bänden des von uns angezeigten Werks, fruchtbare Anregungen, feste Grundlagen und reine Zielpunkte finden werden, und daß dem früh Heimgegangenen der Ruhm bleiben wird, um der Vertheidigung „der göttlichen Offenbarung" willen es gewagt zu haben, von der antichristlichen Kritik gering geachtet zu werden.

D. K. H. Sack.

3.

Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht. Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustand der Seelen zwischen Tod und Endgericht von **K. A. Leibbrand**, Archidiakonus zu St. Leonhard in Stuttgart. Stuttgart, Schweizerbart. 1864. VIII u. 148 SS.

Es ist ein doppelter Dienst, den der in seinem engeren Vaterlande als Redacteur des „Kirchen- und Schulblattes für Württemberg“ rühmlich bekannte Verfasser der Kirche zu leisten versucht. Es handelt sich bei der aufgeworfenen Frage um ein Interesse des Herzens — und er hat es mit warmen Herzen verfochten — und um ein Interesse der Wissenschaft, die mit ihrer Entscheidung über den „Mittelzustand“ den Unterbau für die Beantwortung der Frage zu geben hat, ob das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht sei. Bekanntlich hat Kliefoth (Liturgische Abhandlungen, Bd. I, und: „Das Begräbniß“, als Manuscript für die Dresdener Conferenz gedruckt) verneinend entschieden und die Kirchenconferenz vom Mai 1854 nach sich gezogen. Und dies scheint denn der nächste Anlaß für den Verf. geworden zu sein zur Abfassung seines theologischen Bedenkens, das er „den Prediger-Conferenzen deutscher evangelischer Kirche in brüderlicher Liebe gewidmet“ hat. Die Sache liegt nämlich in unserem Württemberg (und, wie Verf. S. 10 nachweist, auch in andern Landeskirchen) so (S. 8. 17 ff.), daß auf der einen Seite unser gutes Kirchenbuch von 1843 die Geistlichen in seinen Formularen zur Fürbitte für die Verstorbenen anleitet, andererseits aber dieselbe in der auf dem Kliefoth-Dresdener Grunde stehenden Begräbnißordnung von 1856 als ein „nicht uns selbst, sondern den Abgestorbenen für nützlich erdachter Dienst“, als ein operatives Handeln an den Todten, das im „Widerstreite sei mit den Grundsätzen der evan-

gelischen Bekenntnisse und der reformatorischen Kirchenordnungen" untersagt wird. Offenbar hat zu solcher Haltung der evangelischen Kirche gegenüber dem Gebete für die Verstorbenen von Anfang an schon bei Luther die Furcht geführt vor dem „Ungeziefer und Geschmeiß, welches der Drachenschwanz, die Todtenmesse, gezeugt hatte". Jetzt aber, meint Verf. (S. 13), handelt es sich eben darum, an das Licht zu bringen, „ob Diejenigen Recht haben, welche jene Fürbitte sammt den Seelenmessen der römischen Kirche verwerfen, oder ob wir Evangelische solche Fürbitte festhalten können mit klarer Unterscheidung und vollgenügender Fernhaltung von allem römischen Wesen".

Um nun hierüber Grund zu machen, schlägt Verf. mit der historisch-kritischen Untersuchung (S. 14 ff.) den regressiven (analytischen) Weg ein und will (S. 15) bei den nächstliegenden Anhaltspunkten anfangen, welche die Kirchengeschichte bietet, um sodann von hier aus immer weiter zu den älteren vorzudringen, bis er endlich bei dem ältesten, bei der Frage nach der Schriftnorm, angelangt sein werde. Er mustert demgemäß zuerst (S. 17 ff.) die bestehenden Agenden von Bayern, Preußen rc., von welchen Kliefoth selbst zugeben müsse, ein subjectives Bedürfniß dränge zu der Fürbitte für die Todten hin, und geht weiter (S. 19 ff.) zu den Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts und den evangelischen Bekenntnissen sammt den Aeußerungen der Reformatoren. Dabei muß er zugeben (S. 21), lutherische und reformirte Kirchenordnungen stimmen darin überein, daß sie wenigstens die kirchliche Fürbitte für die Todten verwerfen, wobei die reformirten in der Motivirung, da sie eine Partie Verdammter in sichere Berechnung nehmen, sich durch ihr Prädestinationsdogma leiten lassen. Aber andererseits weist er nach, daß Luther, der zeitweise selbst einen Seelenschlaf (S. 25) zugegeben und die für die ganze Sache endgültige Entscheidung über den Zwischenzustand nie allseitig erwogen habe, in den Schmalkaldischen Artikeln sich dahin ausspreche (S. 23): „Darum ist das Fegfeuer mit allen seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauteres Teufelsgespenst zu achten; denn es ist auch wider die Hauptartikel, daß allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll;

ohne das ist uns auch sonst nichts von den Todten befohlen, noch geboten. Deshalb kann man es schon lassen, wenn es schon kein Irrthum noch Abgötterei wäre." Dieses letztere Zugeständniß aber habe Luther (S. 24) noch erweitert im großen Bekenntniß vom Abendmahle: „Für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halte ich, daß aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hat's mit der Seele solche Gestalt, daß ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig." Melanchthon aber habe im lateinischen Texte der Apologie de oratione pro mortuis (im Gegensatze zur Todtenmesse) klar ausgesprochen: nos non prohibemus (S. 28), und ebenso Bugenhagen (S. 29) in der Braunschweiger Kirchenordnung nur das kirchliche Gebet ausgeschlossen, das private aber zugelassen: „wer bei sich selbst für den Todten bitten will, dem wollen wir es nicht verbieten". Vor der Reformation aber, in welcher Zeit sich freilich das „Unwesen der römischen Todtenmessen" eingeschlichen habe, findet es Verf. (S. 35) als bedeutsame Thatsache, daß die morgenländische wie abendländische Christenheit durch das ganze Mittelalter hindurch für die Todten betete, und weiß, was die frühere Geschichte betrifft, selbst das eigene Zugeständniß Kliefoth's für sich anzuführen (S. 38): „Das Verhalten der Kirche an den Todten tritt gleich anfangs, wo wir im Stande sind, es genauer zu durchschauen, nicht blos als ein memoriam celebrare, auch nicht als ein cum iis orare, sondern wesentlich und entschieden als ein pro iis eorumque animabus orare, mithin als ein kirchliches Handeln zwar noch nicht an den Todten, aber für die Todten auf. Man sollte der Wahrheit nicht so wehe thun, daß man diese nach einer oder der andern Seite leugnete." So findet denn Verf. (S. 47): Da Tertullian die Fürbitte für die Todten schon als einen allgemein und von Alters her bestehenden Cultus beschreibe, so müsse ihr Ursprung zum Mindesten tief in's zweite Jahrhundert herabgehen, und führt (S. 44 ff.) Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Ambrosius als Beweise an für die Strömung in den eschatologischen Gedanken der ältesten Kirche, „daß das Loos, wenn auch nicht aller, so doch vieler Seelen auch nach ihrem Abscheiden von der Erde noch für eine

Veränderung zugänglich sei". Dieser Zug sei dann besonders mit Augustin (S. 47 ff.) ein fortschreitender geworden, dessen Gedanken (S. 51) dahin zusammengefaßt werden: 1) Gebete (und Gaben — worin der römische Ansatz sich verbirgt) der Kirche für die Verstorbenen können diesen nützen, ut cum iis misericordius agatur a domino, quam eorum peccata meruerunt; 2) stelle Augustin 3 Classen der Verstorbenen auf: a) die, die die Fürbitte nicht mehr nöthig haben; b) die, denen sie nichts mehr hilft; c) in der Mitte zwischen Beiden, die erst durch ein Reinigungsfeuer zur völligen Ruhe eingehen können; 3) die Kirche aber könne von Keinem sicher wissen, zu welcher Classe er gehöre, und es sei besser, daß die Fürbitte zum Ueberflusse geschehe bei Solchen, denen sie weder schadet noch nützt, als daß sie einmal bei einem Solchen, dem sie nützen könnte, unterbleibe.

Auf diese historisch-kritische Nachweisung, in welcher Verf. sich fortwährend mit Kliefoth auseinandersetzt, läßt er (S. 56 ff.) die biblisch-dogmatische Erörterung der Frage folgen. Sein Gang ist der: 1) Das Gebet für die Todten ist verträglich mit allen dogmatischen Stellen der kanonischen Schriften, auch mit 2 Kor. 5, 10; Hebr. 9, 27; 2 Kor. 6, 1. 2; Phil. 3, 7. 8; Matth. 11, 20—24, — und bei diesen Stellen muß Ref. gestehen, daß ihm des Verf. Ausweichungen öfters etwas künstlich erscheinen wollen und das Zugeständniß weit einfacher erschienen wäre, im N. T. finde sich in einer durch die Erwartung einer nahen Parusie gar leicht erklärlichen Weise eine doppelte Reihe von Stellen, und der natürliche, nächste Sinn der angeführten Reihe scheine allerdings dahin zu weisen, daß mit dem Tode schon das Schicksal der Seele entschieden sei. Neben dieser aber gehe die andere her, die Verf. behandelt unter 2). Ohne näher auf die Entscheidung der Frage wegen der Wiederbringung aller Dinge einzugehen, stellt sich Verf. hier auf Martensen's Standpunkt und schließt, wenn auch das christliche Denken auf Erden mit aller Mühe und Treue nicht über die schwebende Antinomie hinauskomme, so beten wir, „gerade weil die Sachen in Gottes Wort so liegen, mit resignirter Demuth auch vor diesem Räthsel des Denkens die göttliche Weisheit an, welche, wie das Kreuz auf Golgatha, so auch dieses Kreuz des Gedankens

als ein eben so lockendes, wie drohendes Zeichen in den Aeon der streitenden Kirche hineingestellt hat", und verlangt, daß wir in der Praxis des kirchlichen Lebens auch beiden Seiten der Antinomie, der teleologischen, wie der ethischen, Rechnung tragen. Die eigentliche Entscheidung aber sucht Verf. in den Stellen, welche 3) expreß den Mittelzustand zwischen Leibestod und Endgericht betreffen. Nachdem er den Seelenschlaf abgewiesen und die J. J. Müller'sche Auffassung des Zwischenzustandes abgelehnt hat, entscheidet er sich für einen Mittelzustand, der nicht blos eine große Mannichfaltigkeit von Wo und Wie des Daseins in sich schließt, sondern „auch die teleologische Bedeutung einer Entwicklung an sich hat, durch welche die Seelen dem Endgerichte immer mehr entgegenreifen.... von der Wirksamkeit auf die Außenwelt und von Uebertäubung durch die Außenwelt abgeschnitten (Joh. 9, 4), aber in tiefinnerlicher Rückschau auf das vorige Leben sich selbst richtend (Offenb. 14, 13)", wobei nicht blos die in dem Herrn Entschlafenen der seligen Vollendung entgegenreifen können, sondern auch unbekehrt und in unentschiedenem Seelenzustand Dahingegangenen drüben noch die enge Pforte zum schmalen Pfade aufgethan bleibe. Er geht zu diesem Zwecke zunächst abwehrend ein auf Luk. 16, 19—31, bei welcher Stelle wohl mit Recht noch auf die Frage aufmerksam gemacht worden wäre, wie viel hier dem Gleichnisse und wie viel dem Lehrhaften zuzuscheiden sei, und auf Matth. 5, 25. 26. Für seine Ansicht dagegen macht er geltend Matth. 12, 32, dessen entscheidende Beweiskraft („es gibt ein Vergeben im Jenseits", S. 70) wohl noch weit stärker hätte premirt werden dürfen, und in besonders eingehender Weise (S. 71 ff.) die beiden petrinischen Stellen I, 3, 18. 19 und 4, 6, aus welchen er die Sätze entnimmt (S. 75): 1) Es gibt einen Zwischenzustand, in welchem die abgeschiedenen Geister einerseits schon ein vorläufiges Gericht leiden, andererseits zum letzten Gericht noch aufbehalten sind; — Geister, welche 2) wegen ihres Unglaubens auf Erden bestraft werden, darum aber noch nicht ganz unempfänglich sind für die Predigt vom Heil in dem Einen, außer welchem kein Heil ist; 3) der Heiland selbst hat es auf sich genommen, ihnen diese Heilspredigt zu verkünden, und 4) der Zweck derselben ist ganz derselbe wie bei

jeder Heilspredigt auf der Erdenwelt, daß die Todten leben sollen. Das führt denn (S. 76) zu der Folgerung, es könne uns, den überlebenden Mitsündern, nicht verwehrt sein, auch die Kraft unseres Gebetes für die Abgeschiedenen, denen wir zum Leben helfen möchten, zu versuchen. Die Auszeichnung der Ungläubigen zu Noah's Zeiten, vor vielen Andern, werde doch nur die gewesen sein, daß sie's am wenigsten werth waren, und daran lasse sich die Hoffnung knüpfen, daß die gleiche Gnade auch allen Andern, welche außerhalb der alt- und neutestamentlichen Heilsökonomie starben und noch sterben, widerfahre. Wie aber soll es sich mit Denen verhalten, welche hienieden schon berufen waren; ist nicht ihr Leben eine entscheidende Gnadenfrist, ihr Sterben ein entscheidendes Gericht? (S. 79.) Hier nun sucht Verf. der von Kliefoth angewendeten „Mechanisirung der Begriffe: Berufung, Glaube, Unglaube, die Nachweisung entgegenzustellen, wie dieselben, so concis sie sich in der Wissenschaft und auf dem Papier erörtern lassen, im wirklichen Leben sich höchst relativ gestalten". Auch die noachischen Ungläubigen waren ja nicht schlechtweg unberufen, 1 Mos. 6, 3; 2 Petr. 1, 5; Matth. 24, 37—39, und auch viel Tausende von Israel (S. 84) werden auf Erden nicht mit verantwortungsvolleren Gnadenzügen gezogen worden sein, als die Zeitgenossen Noah's. Nun könnte freilich entgegnet werden, für alles Volk außer der Haushaltung des neuen Bundes möge die Hoffnung auf jenseitige Berufung bleiben, aber für keinen Getauften, welcher unbekehrt hinstarb. Hierauf aber erwidert Verf. 1) mit der Frage, in welchem Zeitverhältnisse zum Taufact jene mit der Taufe übernommene Verantwortlichkeit stehen solle? Vom Momente der Kindertaufe an könne dieselbe doch nicht eintreten, und so komme die schwere Noth mit den Fragen, wann ein Mensch solle getauft werden, oder wie lange und in welcher Altersstufe er nach der Taufe noch müsse gelebt haben, damit seine Erdenzeit über sein ewiges Loos entscheiden könne. Sodann meint er 2) sei die göttliche Berufung durch die Taufe doch auch mit anderweitiger Berufung zu vergleichen (S. 88 ff.). Einerseits gelte hier: „Wer will leugnen, daß Abraham mächtigere Gnadenzüge empfangen habe, als viele Tausende von Israel in der besten Prophetenzeit und eben darum

eine größere Verantwortung über seine irdische Gnadenfrist hatte? Wer darf's widersprechen, wenn wir annehmen, ein Socrates, ein Plato, obgleich sie außer der testamentischen Offenbarung standen, haben mehr Strahlen vom Licht der Welt empfangen, als manches verkümmerte Glied vom Hause Israel zu Mosis, Salomo's oder Daniel's Zeit." Andererseits aber „schaue man doch in die wirkliche Welt hinein: Sind da nicht viele Menschen, an welche trotz Taufe und trotz der Christenwelt um sie her und trotz ihrer nicht wenigen Lebensjahre eben doch des Gnadenrufes auffallend wenig hingekommen ist? Abstammend und auferzogen von getauften, aber ihrem ganzen Geisteswesen nach doch mehr heidnischen als christlichen Eltern, frühe hinausgestoßen in die Noth und Versuchung der Welt, ohne allen Halt zähmender oder veredelnder Bildung, abgestumpft durch Rohheit und Elend, durch den Drang des Broderwerbs gehetzt, von treuer Warnung verlassen, durch persönliche Seelsorge fast nie aufgesucht, und so endlich verhärtet und verkümmert, dann vielleicht durch eine Krankheit, welche keiner geistigen Fassung mehr freien Raum ließ, vielleicht durch ein plötzliches Ende aus dieser Welt gerissen: — dies ist der Lebensgang vieler Tausende mitten in der Christenheit; und daß es so sich gestaltet, ist vielleicht noch mehr Schuld der Heerde, als des verlorenen Schafs." Dazu nehme man die Vielen, welche Geisteskrankheit, Wahnsinn, Blödsinn unfähig machte, das Heil zu erfassen! „Siehe, es war dein Kind, dein Bruder, es war auch ein Glied der Kirche; sollen wir nicht hoffen dürfen, daß der große Gott drüben Raum schaffe zu dem, wozu der Weg hier verschlossen war? .... Uns graut vor dem Gedanken, daß irgend eine menschliche Autorität dem göttlichen Walten nachmessen oder vielmehr gar vormessen wollte. Wer bist du, kurzsichtiger Mensch, daß du ausrechnen willst, ob Gott seine Barmherzigkeit an einer menschlichen Seele während ihres Erdenlaufes erschöpft habe, oder wie viel ihr davon im Jenseits noch in Aussicht stehe?" So ergibt sich denn als Resultat (S. 93): Es gibt kein menschlich Tribunal, welchem jemals das Verdict zustände: Bei diesem Abgeschiedenen kommt alle Fürbitte zu spät.

Zur praktisch-theologischen Erledigung der Frage aber

werden nun im letzten Theile noch die Folgerungen gezogen: 1) Daraus, daß die heilige Schrift das Gebet für die Todten weder befiehlt, noch verbietet, folgt gegen Kliefoth nach allgemeiner Anschauung, daß es erlaubt ist a), zum wenigsten in privater Fürbitte. Wo ist unter den menschlichen Regierungen Eine tyrannisch genug gewesen, um nach dem Grundsatze, „was im Gesetzbuche nicht befohlen ist, das ist verboten, regieren zu wollen. Und der Herr, welcher unter seinen Willensverordnungen auch das Wort hinterläßt Joh. 16, 12. 13, sollte seine Gemeinde nach jenem Grundsatze, welcher für einen Tyrannen zu tyrannisch wäre, regieren? Liegt hier nicht eine gar zu unlebendige Anschauung von der Entwicklung der christlichen Kirche zu Grund und schlägt sie nicht, um dem geschriebenen Gotteswort eine doch auch nur scheinbare Ehre zu erweisen, das Walten des heiligen Geistes in der Kirche zu gering an?" 2) Das menschliche Herz verlangt das Gegentheil, das Herz des Einzelnen, wie (S. 108) der imposante Consens in der ganzen Geschichte des christlichen Zeitalters. Ist doch 3) das Gebet eine Brücke zwischen Lebendigen und Todten (S. 113 ff.). Die Macht der Fürbitte auch bis in's Jenseits hinüber kann darum nur ableugnen, wer dieselbe auch für die Lebenden leugnet, und es ist daher Pflicht der Kirche, solche Fürbitte in ihren Gottesdienst aufzunehmen, wenigstens in der Abendmahlsliturgie, am Todtenfeste und an den Gräbern. Kliefoth macht zwar dagegen 4) kirchlich-pädagogische Bedenken geltend (S. 131 ff.): Die Legitimirung oder kirchliche Anordnung solcher Fürbitten werde

---

a) Vgl. Luther, Predigt am 1. Trin. zu Luk. 16 (Erlang. Ausg., Bd. III, S. 13, angeführt von Stirm in Jahrbb. für deutsche Theol., 1861, Bd. II, S. 288): „Was Gott nicht geboten, noch verboten hat, daran kann sich Niemand versündigen. Doch wiederum, weil uns Gott nicht hat lassen wissen, wie es um die Seelen steht und wir ungewiß sein müssen, wie er's mit ihnen mache, wollen und können wir denen nicht wehren, noch zu Sünden machen, die da für sie bitten. Denn wir ja aus dem Evangelio gewiß sind, daß viel Todte auferweckt sind, welche wir bekennen müssen, daß sie ihr endlich Urtheil nicht empfangen oder gehabt haben; also mögen wir auch noch nicht von irgend einem Andern gewiß sein, daß er sein endlich Urtheil habe."

unsittliche Rückfolgerungen erzeugen; es sei hienach Sache der kirchlichen Pädagogik, dem Gebet für die Todten keinen Raum zu gestatten, damit auch jenen unsittlichen Rückfolgerungen Thür und Thor geschlossen bleibe. Aber a) ist der Gedanke an eine Verlängerung der Gnadenfrist bei solcher Fürbitte nur als stiller Hintergrund hingestellt; b) ist ja nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Heils in Aussicht gestellt; c) wird dann die Kirche laut und fleißig zu predigen haben (S. 134): „es könne der Mensch in dieser Welt ein solches Maß von berufenden Einflüssen erfahren und diese Gnadenzüge in solchem Maße des Widerstands von sich weisen, daß die göttliche Gnade an ihm schon in dieser Welt erschöpft sei und also aus jener Welt kein Hoffnungsstrahl für ihn mehr leuchte"; d) auch im gegebenen Falle muß ja, wie selbst bei der Lehre von der Rechtfertigung, gelten, daß der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt; e) weiter aber hat die bisherige Ordnung in der Kirche, welche öffentlich zwar Danksagungen, aber nicht Fürbitten für Verstorbene zuläßt, gar leicht im Gefolge, daß „Die, die um die Gräber stehen, in eine gefährliche Sicherheit hineingewiegt werden, nicht allein in Betreff der Abgeschiedenen, sondern auch in Betreff ihrer selber". Denn (S. 138): „Was ist mehr geeignet, Leute, bei welchen überhaupt einmal Gefahr der Sicherheit vorliegt, wegen ihres Seelenheils unbesorgt und sicher zu machen, das von uns vertheidigte Verfahren, wonach die Kirche für den Verstorbenen bittet, Gott möge um Jesu Christi willen sich seiner armen Seele erbarmen, sie zu Gnaden annehmen, zum ewigen Heile führen, oder die von D. Kliefoth vertretene Praxis, wonach die Kirche in der Regel an den Gräbern eine ‚gute Hoffnung ausspricht', auch der Verstorbene empfange mit Christo und allen Heiligen das Erbe und die Freude des ewigen Leben?" f) Ja, es hätten so die kirchlichen Fürbitten sogar einen Nutzen als Bußpredigt, als heutzutage besonders nöthiges kräftiges Glaubensbekenntniß vom andern Leben, wie als Bethätigung der Liebe gegen unsere Todten. Nur müßten sie freilich nach Inhalt und Form richtig gestellt und motivirt, nicht auf gnädigen Nachlaß der Schuld, Erleichterung oder Abkürzung der Pein, Versetzung an einen bessern Ort, gerichtet sein und den Todten nicht anders helfen wollen, als

auf dem Wege „durch Erkenntniß, Buße, Glaube, Heiligung vorwärts zur Seligkeit!"

Dies ist der wesentliche Inhalt der vorliegenden Schrift, welche den Interessen der Kirche und der Wissenschaft, des Herzens, wie des Kopfes, der Liebe wie des Glaubens in gleichem Maße gerecht zu werden versucht und, dürfen wir hinzusetzen, mit gutem Erfolge angestrebt hat und darum auch von uns den Predigerconferenzen zur Beachtung auf's Beste empfohlen sein soll. Wir sind mit ihren Ergebnissen durchaus einverstanden. Was aber den Weg betrifft, den sie in ihrem Gange eingeschlagen, die Methode, die sie (wohl mit Rücksicht auf den etwaigen Leserkreis aus Laien) befolgt hat, so wäre uns, namentlich im historischen Theile, der synthetische und progressive statt des analytischen und regressiven Ganges als zweckdienlicher und kürzer erschienen, wie ihn die concise, elegante, exacte, bei allem dogmengeschichtlichen und exegetischen Reichthum knapp gehaltene, natürlich fortschreitende, schlagende Abhandlung von D. Stirm [a]) eingehalten hat. Beide Verfasser stimmen, was zum Theile dem eigenthümlichen Geiste der württembergischen Kirche zuzuschreiben sein dürfte, in ihren Ergebnissen, namentlich auch über den Mittelzustand [b]) wesentlich überein. Die einzige wichtige Differenz knüpft sich an die theilweise oben schon angeführte Stelle Luther's: „Wenn Du das einmal oder zweimal gethan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott. Denn Gott hat verheißen, er wolle uns erhören, was wir bitten. Darum, wenn Du einmal oder dreimal gebeten hast, sollst Du glauben, daß Du erhöret seiest, und nimmer bitten, auf daß Du nicht Gott versuchest oder mißtrauest." Stirm schließt sich (S. 307) an diesen Kanon als normativen an, „daß man es bei ein- und zweimaligem Gebete bewenden lasse und dann glauben solle, man sei erhört, daß man nicht Gott versuche oder mißtraue. Denn das ist eben das Abergläubische und Heidnische (Württemb. Kirchenordnung, S. 150) an den Fürbitten der römischen Kirche, daß sie nicht dem

a) Darf man für die Verstorbenen beten? Beantwortet von O.-C.-R. D. Stirm in Stuttgart. Jahrbb. für deutsche Theologie, 1861, Bd. II, S. 278f.

b) Vgl. Stirm a. a. O., S. 295ff.

einmaligen gläubigen Gebet die Krafterhörung zutraut, sondern durch stete Wiederholung in Verbindung mit verdienstlichen Leistungen" (darin wird denn doch der entscheidende Unterschied liegen!) „den Willen Gottes bezwingen zu können sich einbildet". Leibbrand dagegen, nachdem er die bei Luther etwa zu Grunde liegende Meinung, drei Tage etwa schweben die Seelen um den Körper, von sich gewiesen, sagt (S. 106): „Ist es nicht eben nur ein Nachlaß der Natur und zwar des bessern Theils in unserer Natur, wenn wir nach etlichen Tagen im Gebete schon matt werden, während wir doch nach drei Tagen darüber, ob der Heimgegangene unserer Fürbitte bedarf, von derselben einen Segen hat oder nicht, kein Haar weiter als die drei Tage vorher wissen, wo wir dem Drange zum Beten folgten und zugestandenermaßen auch folgen durften?" Und sollte hier nicht gegen Luther der Herr selbst (Luk. 18, 1 ff.; 11, 8) auf Leibbrand's Seite stehen?

C. Beck.

4.

Neuentdeckte hussitische Geschichtsquellen. Angezeigt von L. Krummel, Pfarrer.

Die historische Commission der kaiserlichen Academie der Wissenschaften in Wien hat, wie jedem Kirchenhistoriker bekannt, im Jahre 1856 angefangen, über die hussitische Reformationsbewegung in Böhmen eine Reihe neu entdeckter Geschichtsquellen herauszugeben. Der erste in genanntem Jahre von D. K. Höfler in Prag edirte Band (Fontes rerum austriac., Abth. 1, Bd. II, Th. 1, Wien 1856, LXIII u. 642 SS.) brachte in drei Abtheilungen einige Chroniken aus dem 14. und 15. Jahrhundert, unter denen die Universitätschronik von Prag die wichtigste ist; zwei größere Historien, nämlich eine nach einem Codex unicus der ständischen Museumsbibliothek in Prag gefertigte neue Ausgabe der

»Historia de fatis et actis Mag. J. Hus Constanciae« von Peter von Mladenowic, welche in vielen Parthieen von den bisher bekannten, zuerst im Jahre 1537 von Hans Luft in Wittenberg mit einer Vorrede Luther's herausgegebenen und den Werken Hussens vorgedruckten abweicht a), und eine sehr schätzbare Geschichte des Utraquisten Mag. Laurentius de Březina de gestis et variis accidentibus regni Bohemiae 1414—1422, endlich eine Reihe polemischer Schriften gegen den Hussitismus von untergeordneter Wichtigkeit.

In diesen Tagen hat nun derselbe Höfler einen zweiten Band hussitischer Geschichtsquellen oder, wie er es nennt, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen (Fontes rer. austr., Abth. 1, Bd. VI, Th. 2, Wien 1865, 843 SS.) herausgegeben, auf den ich, weil er manches interessante Neue bietet, in Nachstehendem aufmerksam machen möchte, wobei ich jedoch bemerke, daß Höfler die Einleitung zu diesem Bande nebst einer Reihe von Nachträgen, Berichtigungen u. dgl. erst in dem in Aussicht gestellten dritten Bande nachliefern wird.

S. 1—95 werden zuerst eine Reihe für die Geschichte der Vorläufer Hussens wichtige Actenstücke mitgetheilt, eine Biographie des durch seine Verdienste um die böhmische Kirche, die Gründung und Förderung der Prager Universität verdienten Erzbischofs Arnest von Pardubic, zwei Schriften des durch seine Streitigkeiten mit König Wenzel bekannten Prager Erzbischofs Johann von Jenstein, zwei Apologieen Conrad's von Waldhausen gegen die wider ihn erhobenen Anklagen der Bettelmönche, Biographisches aus dem Leben des Milič von Kremsier von Matthias von Janow und Aehnliches. — Palacky in seiner Geschichte von Böhmen, Jordan in seinen

a) Eine sorgfältige Vergleichung dieser beiden Editionen hat mich zu der Ueberzeugung gebracht, daß zwar Höfler's Behauptung, in Wittenberg sei der Text des Mladenowic absichtlich verfälscht worden, gänzlich ungerechtfertigt ist, daß man aber doch seinem Texte an mehreren Stellen den Vorzug vor dem Luther'schen geben und die sich in demselben findenden ziemlich bedeutenden Zusätze als glaubwürdig annehmen darf. Das den Wittenbergern vorliegende Manuscript war höchst wahrscheinlich ein defectes und wenig leserliches.

Vorläufern des Hussitenthums u. A. haben den Inhalt dieser Schriften, so weit er von allgemeiner Wichtigkeit ist, geeigneten Ortes schon aus den Handschriften veröffentlicht.

Meist noch nicht bekannt und berücksichtigt ist dagegen, was S. 95 ff. unter den Titeln: „des Mag. Joh. Hus Universitätsschriften“ (S. 95—128), „die Vertreibung der Deutschen von der Prager Universität“ (S. 128—208), „verschiedene Briefe des Mag. J. Hus“ (S. 208—261) und „der Geleitsbrief nach Constanz“ (S. 262—304) mitgetheilt wird. Hier hat Höfler das Verdienst, eine Reihe von Actenstücken veröffentlicht zu haben, welche der Historiker in Zukunft sorgfältig zu berücksichtigen haben wird. Besonders wichtig sind die Universitätsschriften Hussens; denn gerade über die akademische Thätigkeit Hussens war man bisher am meisten von Nachrichten verlassen. Sieben Bakkalaureatsreden oder Ansprachen, welche Hus bei der Aufnahme von Bakkalaren gehalten hat, geben hierüber einen erwünschten Aufschluß und charakterisiren die Art und Weise, wie Hus sein akademisches Amt, besonders in der Zeit seines Rectorats (im Jahre 1402 und 1409), angesehen und verwaltet hat. Daß dieselben sämmtlich von Hus sind, ist zwar nicht gewiß, aber doch sehr wahrscheinlich, jedenfalls fünf davon.

In der ersten ruft er einem gewissen Wenzel das Wort Kato's zu: Recte vivas! und die Verse:

Naturamque sequi patriaeque impendere vitam
Nec sibi sed toti genitum se credere mundo.

In der zweiten erinnert er den einem vornehmen böhmischen Herrengeschlechte zugehörigen Bakkalaren Zdislaus von Zwyretic an den Vers aus Virgil's Aeneide:

Quaere quid sit virtus et esto exemplar honesti!

Das sei der Weg, um ein trefflicher Magister und Mensch zu werden. Das Wissen allein mache es nicht, sondern das Meiden des Bösen und das Thun des Guten, darin bestehe die wahre Tugend und der Adel der Seele. So solle er denn diesen immerdar mit rechter Treue nachstreben, und das um so mehr, als er von adeligem Geschlechte sei. Si nobilis es genere, esto exemplar honesti, quia nobilitas sola est, quae animum moribus ornat.

In der dritten ermahnt er einen gewissen Paulus, welcher zugleich Priester war: »Instrue praeceptis animum!« Derjenige Mensch, zeigt er darin, ist ein göttlicher und nicht ein fleischlicher oder thierischer Mensch, qui totus per contemplationem et per amorem in Deum se transfundit et vitam ducens heroicam, deiformis effectus, non cogitat de terrenis. Dies wird nur auf dem Wege derjenigen Wissenschaft errungen, welche sich die Tugend zum höchsten Ziele setzt; eben da ist dann aber auch die höchste Glückseligkeit, während ohne dieses tugendhafte Wissen das Leben, nach dem Ausspruche Kato's, nur ein Bild des Todes ist. „Du bist ein Priester", fährt er dann fort, »itaque Deo supplica, parentes ama, verecundiam serva, mundus esto, nil mentire, meretricem fuge, libros lege, quos legeris memento, aleam fuge, virtute utere. Plebanus es, aequum judica, diligentiam adhibe, familiam cura, continuum da gratis cui des quia pauperi, videto quod satis est et non plus. Vigila semper, ne somno deditus esto, quia non opus est somno Syrenes ingredienti, nec qui sibi populoque mala cavere velit. Blandus esto, plebanus es, irasci ab re noli, minorem ne contemnas, patere legem quam tuleris, beneficii accepti memor esto, amorem Dei et subditorum constanter ferto, stude agere quod justum est et instrue praeceptis animum; — doch so, daß Du dessen eingedenk seiest, was der Pariser Magister (d. i. Matthias von Janow) gesagt hat: Scire tamen nihil est, nisi te scire quod sciat alter.«

Die vierte Rede hat das Wort des heiligen Bernhard zum Thema: Quaere bonos mores! Der hat den besten Schatz, der an Tugenden der Seele reich ist; der ist ein Mann, der mit ihrer Krone geschmückt ist. »Si dicis: quomodo? Ecce modos: sis homo jocundus, pronus compati, subvenire promtus, judicans secundum philosophum: beatius dare quam accipere; ignoscere facilis, irasci difficilis, ulcisci penitus non acquiescens et per omnia sociorum aeque ut proprias necessitates respiciens, inter oppugnantes pacificus, inter insanos compositus, insanos corripiens, rebelles correptione animans, pigros concitans, habens pacem cum omnibus quantum in te est

et si pacem rumpunt impii, tu tene pacem, ama illos, odio habe illorum vitia, nam si pax tua in puerorum (wird wohl heißen sollen: impiorum) cordibus inquietem pro pacifica increpatione confundit, pax tua inviolata necesse est ut servetur.«

In der fünften Rede legt Hus, wenn er es ist, der dieselbe gehalten hat, dem Bakkalaren das Wort des Aristoteles an's Herz: »Principatus virum ostendit«, d. h. nur wer sich selbst beherrscht ist ein Mann.

Die sechste Rede, welche Hus wahrscheinlich im Jahre 1409 bei der Reception des Peter von Mladenowic, des nachmaligen Geschichtschreibers des Constanzer Drama's und Secretärs des Ritters Johann von Chlum, gehalten hat, ist eine höchst merkwürdige. Hus erinnert den, wie es scheint, noch sehr jungen Bakkalar daran, daß die Erkenntniß immer nur auf das Wahre, der Wille auf das Gute und das Gedächtniß auf das vergangene Böse in der Weise gerichtet sein solle, daß man dasselbe betrauere und in Gutes umwandle, und ruft ihm dann, um ihm den Weg dazu zu zeigen, ein Wort des Grammatikers Donat zu: Da adverbia! d. h. siehe zu, daß Du Dir viele gute Beiwörter erwerbest. »Da adverbia loci, ut hic sis recte obediens, ibi alios erudiens, illuc debite gradiens, inde de malitia exiens, intra i. e. intra te singula dimetiens et foras i. e. extra te per opus exiens. — O Petre da adverbia temporis, ut si heri fuisti malus, hodie sis bonus; nunc te in melius erige, si nuper bonus esse coepisti, si olim truffator, jam virtutis amator, cras virtuosior, quia meritum capies aliquando. — Petre da adverbia numeri, ut semel sis puer, non bis, sed ter te ipsum examina, si quatuor cardinalibus virtutibus sis imbutus. — Petre da adverbia negandi, non male cogites neque opereris iniqua; affirmandi, ut non vivas quin bene vivas nec cito credas, ni certus fueris, certe doce, quod etiam facies. — Da adverbia denunciandi, en tibi dissuadetur malum, ecce tibi proponitur bonum; optandi et dic: o utinam essem bonus clericus, o si apprehenderem virtutem; hortandi, eja stude fortiter, age in omnibus

viriliter; ordinis, ut demum sis magister, deinceps virtuosus; causae, ut cur graduaris cogites, quare studes compenses, quamobrem haec eligis, quia praesertim ut salveris. Petre da adverbia similitudinis, fac bonum quasi bonus, doceas alios sicut philosophus, vive sicut licet, age velut teneris, quia sic tanquam justus stabilieris; qualitatis, ut docte alios instituas et pulchre converseris; quantitatis, ut multum studeas, parum dormias, modicum bibas; nam Cato dicit: exerce studium temporis, perceperis artem, quod satis est dormi, vino te tempera, minimum i. e. nunquam otieris et minime pecces, sed valde famuleris. Petre audi adverbia dubitandi, forsan malus es, forsitan morieris et fortassis vel fortasse damnaberis. Da adverbia personalia (!), ut mecum hoc penses, tecum ista disputes. Audi adverbia respondendi, quia heu si non feceris, malus eris; separandi ut vadas seorsum a malis et introrsum in mala ne revertaris. Da adverbia eligendi, ut potius eligas bonum quam malum, imo mori quam male vivere, sic te docet philosophus (Aristoteles) tertio ethicorum. Petre audi adverbia congregandi, ut similiter bonum diligas, unâ mala refutes et pariter haec duo efficialiter amplectaris; prohibendi, ne colas Deum alienum, ne forniceris, ne odieris fratrem tuum. Petre da adverbia comparandi ut magister, magister ergo compara virtutem non minus quam scientiam et maxime vitam aeternam, ad quam ut sis comparandam promtior, confero tibi gradum baccalaurei in nomine patris et filii et spiritus sancti.«

Ich habe von dieser Rede gerne ein Mehreres mitgetheilt, nicht nur weil sie auf die Art und Weise ein Licht wirft, wie Hus sein Magisteramt in der artistischen Facultät ausgerichtet hat (sie ist eine ziemlich scholastische, wie denn Hus überhaupt noch an der Grenze der Scholastik steht und ein sehr entschiedener Vertreter des „Realismus“ war), sondern auch weil sie zu demjenigen, was über Hussens Verdienste in sprachlicher und speciell grammatikalischer Hinsicht bekannt ist, einen neuen Beitrag liefert. Ueber diese letzteren

schreibt Palacky[a]): „Als böhmischer Schriftsteller hielt Hus viel auf Purismus und suchte nicht nur die Sprache durch feste Regeln zu binden, sondern ersann auch ein neues System der Orthographie, welches sich durch Einfachheit, Präcision und Folgerichtigkeit so sehr empfahl, daß es schon im 16. Jahrhundert im Bücherdruck angenommen wurde und seitdem bis heute noch allgemein befolgt wird.“ Man darf ihm also ähnliche Verdienste um die böhmische Sprache zuschreiben, wie sie Luther um die deutsche gehabt hat. Wenn er nun in obiger Rede eine so genaue Kenntniß der Adverbien an den Tag legt, so darf man den Schluß ziehen, daß er überhaupt in dem ganzen Gebiete der Grammatik wohl bewandert war. Und wie anregend mußte eine solche Anwendung der Grammatik bei den Studenten für deren Studium selbst wirken!

Die siebente Rede ist, weil der Bakkalar ein geborner Prager war, eine Verherrlichung der Stadt und Universität Prag, als welche selbst Paris, Bologna und Salerno den Rang abgelaufen habe, so daß man von ihr, wie einst von Rom, sagen könne:

Quam bene Praga potens et quam bene gratia prudens,
Semideos homines hortulus iste parit!

»O felix Boemia, quae tam dulcem alumnam peperisti, cujus laus est diffusa ad coeli culmina. Quia igitur de Praga es, idcirco te laudibus cuncti canent.« Es ist übrigens zweifelhaft, ob diese Rede von Hus ist.

Nach diesen Bakkalaureatsreden läßt Höfler eine, zweifelsohne auch von Hus verfaßte größere, im Jahre 1409 gehaltene, Rede zur „Empfehlung der liberalen Künste“ nachfolgen, welche unser Interesse nicht weniger, als jene, in Anspruch nimmt. Zu ihrem Verständniß muß ich Folgendes vorausschicken: Nach den Universitätsstatuten wurde in Prag jährlich ein sogenanntes Quodlibet, d. h. ein mehrere Tage hindurch dauernder Disputationsact oder, wie man es auch nennen kann, ein großes wissenschaftliches Turnier, abgehalten. Für einen solchen Act wurden jedes Mal eine größere Anzahl von Thesen oder Quästionen aufgestellt, über welche verhandelt wurde; alle Magister hatten sich daran zu betheiligen,

a) Palacky, Geschichte von Böhmen, Bd. III, 1. S. 299.

Einem aber war die Leitung des Ganzen übertragen und diesen nannte man den Dominus quodlibetarius; er oder ein Anderer hatte die Feier mit einer Einleitungsrede zu eröffnen. Das Quodlibet des Jahres 1409 hatte nun eine ganz besondere Wichtigkeit für Prag. Damals war der Nationenstreit an der Universität, welcher wenige Monate später zu dem berühmten Auszug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag führte, ausgebrochen; die Spannung zwischen den beiden Parteien war schon so groß geworden, daß die Magister und Studenten der ausländischen, d. h. deutschen, Nationen keinen Antheil mehr daran nahmen. Die Thesen, welche sämmtlich in realistischem und wycliffe'schem Sinne abgefaßt waren a), waren blos von böhmischen Magistern gestellt; ein Böhme, der Mag. Matthias von Knyn, gen. Pater, war der Dominus quodlibetarius und Hus hielt die Eröffnungsrede.

Eben in dieser nun beginnt er mit einer etwas breiten, aber geistreichen Beschreibung der sieben freien Künste, welche er als Begleiterinnen der Königin Philosophie darstellt und deren Gewänder er sehr ausführlich beschreibt. Indem er sodann die traurige Wahrheit berührt, daß sich eine große Anzahl Kleriker und Magister

a) Da sie den Gesichtskreis bezeichnen, innerhalb dessen sich die hussitische Partei in wissenschaftlicher Hinsicht bewegte, so will ich einige derselben, es sind ihrer 60, mittheilen (vgl. Höfler, Mag. Hus und der Abzug der Deutschen aus Prag im Jahre 1409, Prag 1864, S. 261 f.). Qu. 1: Utrum Moyses legislator fuit sacerdos? von Hus. Qu. 2: Utrum simpliciter necessario multitudo idearum praerequiritur ad multitudinem productorum? Qu. 5: Utrum sint aliquae formae universales, quae neque formatae sunt nec etiam formabiles? Qu. 14: Utrum a parte rei universalia sit necessarium ponere pro mundi sensibilis harmonia? Qu. 42: Utrum supremus rector universi secundum optimas leges possibiles regulat universum? von Hus. Qu. 39: Utrum quaelibet virtus moralis consistat in medio duarum malitiarum eximiarum? Qu. 40: Utrum virtus heroica, virtutum excellentissima in hac vita hominum possibilis, ad ultimum finem beatitudinis consequendum necessario est requisita? Qu. 55: Utrum possibile est hominem injustum juste bona temporalia possidere? Qu. 56: Utrum alicui homini injusto competat bona fama ex condigno? Qu. 38: Utrum in acutis aegritudinibus dierum indicativorum et criticorum indicia ab oppositis signorum coelestium aspectibus sint sumenda? u. s. f.

(d. h. die drei ausländischen Nationen), obwohl eingeladen, in Folge einer gemeinsamen Verabredung oder Verschwörung an dem Feste nicht hätten betheiligen wollen, und nachweist, daß sie dies lediglich aus Feindseligkeit gegen die böhmische Nation gethan, welche sie als häretisch bezeichneten und auf alle Weise schmähten, so wendet er sich nunmehr dem Hauptgegenstande des Festes zu: er hebt die große Bedeutung solcher Disputationen hervor; er erhebt die wissenschaftliche Tüchtigkeit und sittliche Ehrenhaftigkeit des (vor Kurzem erst verunglimpften) Dominus quodlibetarius; er ruft den abwesenden Gegnern zu, sie sollten sich schämen, daß sie zu dem Turniere nicht gekommen seien, Lanzen mit ihnen zu brechen; sie gäben damit von Neuem wieder zu erkennen, wie sie das auch schon längst durch ihr thatsächliches Verhalten gezeigt hätten, daß sie erklärte Feinde der böhmischen Nation und ihres Königs seien. Die Anwesenden — und er wendet sich hiebei namentlich auch an die Consuln und Schöffen der Stadt — sollten sich bereit halten, die Ehre der böhmischen Nation gegen solche schändliche Angriffe zu vertheidigen; sie sollten sich nicht irre machen lassen, wenn auch etliche Böhmen selbst zu ihnen gefallen seien, an demjenigen festzuhalten, was sie als Recht und Wahrheit erkennen müßten. Er ermahnt die akademische Jugend insbesondere angelegentlichst — den Hauptinhalt der zur Besprechung kommenden Thesen andeutend —, sie sollten die Schriften des Mag. J. Wycliffe fleißig lesen und studiren. Gerade um ihretwillen mache man ihnen zwar die heftigsten Vorwürfe; nun sei er auch kein unbedingter Lobredner dieses Mannes; denn er sei keineswegs so thöricht, daß er dasjenige, was er in seinen oder irgend eines andern Doctors Schriften gelesen habe, für Glaubensartikel halte. Aber er selbst habe diese Schriften mit großem Nutzen gelesen, es befänden sich unendlich viele heilige Wahrheiten in denselben. Sie sollten insbesondere seine philosophischen Schriften häufig lesen; fänden sie etwas, was sie ihrer Jugend wegen nicht verständen, so sollten sie dies einem reiferen Alter aufbewahren; fänden sie aber etwas, was dem Glauben entgegengesetzt schiene, so sollten sie dieses nicht vertheidigen, noch behalten, sondern sich dem Glauben unterwerfen und das Irrige mit der Schrift zu corrigiren suchen. — Den Schluß der Rede

bildet eine Invective gegen einen böhmischen Geistlichen, welcher Wycliffe den apokalyptischen Drachen genannt hatte, und die Aufforderung, man solle solchen Lügnern das Maul stopfen.

Der Katholik Höfler findet diese Rede langweilig, schwülstig, voll maßloser Selbstüberschätzung und heftiger Parteileidenschaft (a. a. O.). Ich gestehe, ich kann dies nicht darin finden, wenn auch gleich die Ausfälle gegen die Ausländer bisweilen das nach unsern heutigen Begriffen erlaubte Maß überschreiten. Dagegen scheint sie mir ein reiches Material zu einer richtigeren Beurtheilung Hussens zu bieten, als sie ihm bisher geworden ist. Man faßt ihn meist nur als gewaltigen Volks- und Synodalprediger, als großen Theologen und Reformator in der Kirche und als demüthig und glaubensvoll duldenden Märtyrer auf. Seine akademische Thätigkeit, seine philosophische und allgemein humanistische Bildung und der Einfluß, den er gerade dadurch ausgeübt hat, wird als etwas Untergeordnetes angesehen. Nicht wenig hat hiezu auch das beigetragen, daß man ihm die exegetischen Schriften, die sich in dem zweiten Bande seiner Werke finden, abgesprochen hat [a]), während sie doch in Form und Inhalt mit seinen übrigen Schriften auf's Beste harmoniren. Wenn wir aber aus der obigen Rede ersehen, wie Hus noch im Jahre 1409, nachdem er schon acht Jahre lang Volks- und Synodalprediger gewesen und mit der Hierarchie in die schwersten Conflicte gerathen war, von der feurigsten Begeisterung für die liberalen Künste und die philosophischen Studien ergriffen war, wenn wir in seinen Bakkalaureatsreden eine für seine Zeit wahrhaft bewunderungswürdige Bekanntschaft mit den alten Classikern finden, so sind wir zu dem Schlusse berechtigt: die große Liebe und Anhänglichkeit, welche er in der böhmischen Nation unter Hohen und Niedern, an der Universität, wie bei dem Volke gefunden hat, gründete sich nicht nur auf sein theologisches Wirken und sein kirchliches reformatorisches Auftreten, sondern ebensowohl auch auf die Anregung, die er als Vertreter einer echten Wissenschaftlichkeit zur Erneuerung der im Mittelalter so schwer vernachlässigten humanistischen Studien gab. Er darf in

---

a) Böhringer, Vorreff., Bd. II, S. 545.

dieser Beziehung ebenso ein Vorläufer Melanchthon's, wie in der Lehre ein Vorläufer Luther's genannt werden.

Von S. 128—208 folgen in Höfler's Werke 37 verschiedene Actenstücke, welche über die wichtigen in den Jahren 1409—1412 zwischen der hussitischen und der clerikalen Parthei geführten Kämpfe, besonders über die Ursachen, den Verlauf und die Folgen des berühmten Auszuges der deutschen Professoren und Studenten aus Prag nähere Aufschlüsse ertheilen. Obwohl dieselben von Palacky u. A. schon aus den Handschriften für die Feststellung der einzelnen historischen Facta verwerthet sind, muß ihre Veröffentlichung durch den Druck dennoch als eine dankenswerthe Gabe angesehen werden.

Je nach höherem Grade ist dies der Fall bezüglich der von S. 208—229 folgenden Briefe Hussens. Die große Mehrzahl und die wichtigsten derselben, besonders die in den Kerkern von Constanz geschriebenen, sind schon längst gedruckt, in den Werken Hussens, bei Mikowec (aus dem Böhmischen übersetzte Briefe aus den Kerkern von Constanz, Leipzig 1849), bei Helfert (Hus u. Hieron., Prag 1853) und bei Höfler, Geschichtschr., Bd. I, S. 122 ff. Von den in den Jahren 1412—1414 von Hus während seines Exiles auf den Burgen Kozi hradek und Krakowec geschriebenen jedoch war eine ziemliche Anzahl bisher theils gänzlich unbekannt, theils nur handschriftlich zugänglich. Es ist sehr erfreulich, daß die historische Commission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien dieselben nun hat drucken lassen. Es sind 14. Zuerst ein an den König von Polen am 11. Juni 1412 geschriebener Brief, worin Hus denselben zu ernstlichem Einschreiten gegen die Simonie des Clerus auffordert. Wichtig ist dieser Brief, weil er zeigt, daß Hussens Name und Einfluß im Jahre 1412 schon bis an den Hof des Königs von Polen gedrungen war; der polnische Gesandte hat sich später auch in Constanz angelegentlich, wiewohl vergeblich, für ihn verwendet. Dann folgt ein in etwas heftigem Tone abgefaßter Brief an einen Mag. Joh. Sigwart von Wien, in welchem sich Hus Namens der Prager Universität über eine im Jahre 1411 dortselbst erfolgte Verhaftung seines Freundes

Hieronymus beschwert und dessen Freilassung verlangt. Ein dritter Brief ist die Beantwortung eines den Werken Hussens beigegebenen Trostbriefes eines wycliffitisch gesinnten englischen Priesters, Namens Richard Vitze oder Ricus Wichovice, in welchem Hus für die Aufmunterung dankt, die er und seine Freunde in ihren Anfechtungen daraus empfangen hätten, ihn bittet, daß sie in England auch fernerhin ihrer leidenden böhmischen Brüder gedenken möchten, und ihm mittheilt, er habe seinen Brief vor gegen 10,000 Menschen öffentlich in der Capelle von Bethlehem vorgelesen; sie in Böhmen stünden fest bei der einmal erkannten evangelischen Wahrheit. „Wisse, geliebtester Bruder, daß das Volk nichts Anderes mehr hören will, als die heilige Schrift, vor Allem das Evangelium und die Episteln; und wo irgend in einer Stadt, Dorf oder Burg ein Prediger der heiligen Wahrheit auftritt, da strömt ihm das Volk schaarenweise zu und kümmert sich nichts mehr um den unordentlichen, unevangelischen Clerus ... Der Herr unser König, der ganze Hof oder die Barone und alles gemeine Volk sind für das Wort Jesu Christi." — Wie lebhaft vergegenwärtigt uns dieser Brief die große geistige und evangelische Bewegung, welche sich des ganzen böhmischen Volkes schon lange vor der Hinrichtung Hussens und dem Ausbruche der Hussitenkriege bemächtigt hatte!

Nun folgen sechs Briefe, welche Hus aus dem Exile an seine gläubige Gemeinde in Prag gerichtet hat. Er rechtfertigt sich darin über seine (auf den Wunsch des Königs erfolgte) Flucht von Prag, er spricht seine Sehnsucht nach ihnen aus, er bittet sie, der Verfolgungen des Clerus nicht zu achten und die erkannte evangelische Wahrheit treu und fest zu bewahren, bald werde die Finsterniß wieder in Licht verwandelt werden.

Am interessantesten endlich sind fünf Briefe Hussens an den Universitätsrector, seinen geliebten Freund Christann von Prachatic, in welchen er sich über seine persönlichen Hoffnungen und Befürchtungen, über den Gang der bisher geführten Kämpfe und über eine Reihe von ihm vertretener Lehrmeinungen von der Kirche, vom Papste, den Cardinälen, den Sacramenten u. dgl. verbreitet. Ich kann mich nicht enthalten, den ersten derselben hier ganz mitzutheilen.

»Venerabilis domine rector Magister et pater gratiose. Valde consolatus sum ex vestra litera, in qua inter caetera scribitis: Justum non contristabit quidquid ei acciderit. Et iterum: omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu persecutionem patiuntur. Ex quibus infertis, quod me non frangat, dejiciat et contristet, sed firmet, sublevet et laetificet tribulatio temporalis sociorumque absentia. Gratus valde istam consolationem accipio pensans scripturae antecedentia. Quia, si justus sum, non me quidquid sic contristabit ut a veritate dejiciar. Et si pie in Christo vivo et volo vivere, necesse est me persecutionem in nomine Christi pati. Quia si oportebat Christum pati et sic intrare in gloriam suam necesse est nos miseros crucem tollere et sic ipsum in passionibus imitari. Unde certifico vos, venerabilis domine Rector, quod nunquam persecutio me taedio afficit, si non me peccata mea et deordinatio populi christiani afficerent. Quid enim mihi divitiae saeculi quae sunt stercora, si tollerentur, possent molestiae injicere? Quid ablatio favoris saeculi, qui scit a via Christi dejicere? Quid infamia illata, quae purgat et clarificat Dei filios tolerata humiliter, ut fulgeant sicut sol in regno patris sui? Quid si mihi tolleretur vita misera, quae est mors, quam qui hic perdit mortem deponit et veram vitam invenit? — Sed ista non concipiunt homines fastu, fama, ambitione et avaritia excaecati et quidam timore, ubi non erat timor, a veritate aversi, qui patientia et sic caritate et omni virtute privati tabescunt in animo perplexi mirabiliter, eo quod eos urget ex una parte veritatis cognitio et ex alia parte timor, quo timent famam perdere et corpus miserum exponere usque mortem. Illud ego (spero de domino Jesu) exponam, si misericordiam praestiterit, quia non opto in hoc nequam saeculo vivere nisi ad poenitentiam me et alios ut possim secundum Dei beneplacitum promovere.

Hoc ipsum et vobis opto et hortor vos in Christo Jesu cum omnibus vestris commensalibus, ut sitis parati ad proelium, quia primo inceperunt antichristi praeludia, ad

quae postmodo consequitur pugna. Et oportet quod auca (= Hus) alas moveat contra alas Behemoth et contra caudam, quae supercooperit abominationem bestiae Antichristi. Qui est cauda, ostendit propheta dicens: propheta docens mendacium ipse est cauda et honorabilis senex ipse est caput; disperdet dominus caput et caudam i. e. papam et ejus prophetas i. e. magistros, doctores et juristas, qui falso nomine sanctitatis cooperiunt abominationem bestiae. Quae, rogo, major abominatio, quam si meretrix discooperiendo se totam inferius publice parata esset cuilibet, qui vellet cum ea fornicari? Adhuc major est abominatio bestiae quae parata est a quocunque veniente adorari, sedens in loco dignitatis quasi sit Deus et existens parata, vendere quidquid voluerit quis emere in spiritualibus et vendit id quod non habit. — Vae mihi ergo, si super ista abominatione non praedicavero, non flevero et non scripsero; mihi vae, vos videritis, cui non est vae. Clamat aquila volitans: vae, vae, vae hominibus habitantibus in terra!«

Von S. 230—405 theilt Höfler eine große Menge von Actenstücken über die Reise Hussens nach Constanz, über seinen Geleitsbrief, über die Concilverhandlungen in seinem Betreffe, über den Anfang der Unruhen in Böhmen und Sigismund's, Wenzel's und des Concils Verhalten dabei mit. Unter diesen habe ich Nichts finden können, das nicht schon von den Geschichtschreibern des Concils und besonders von Palacky, der dieselben in den Manuscripten benutzt hat, mitgetheilt worden wäre; insbesondere nichts, was über die berühmte Frage des Sigismund'schen Geleitsbriefes und dessen Werth neue Aufschlüsse gäbe. Doch wird es der Historiker Höflern Dank wissen, daß dieselben nun alle gedruckt vorliegen; und sehr lesenswerth ist ein S. 354—399 mitgetheiltes, nach Hans Sachs'scher Art in 1856 Knittelversen verfaßtes „Ticht von Kostentz von Thomas Prischuch", eine Verherrlichung König Sigismund's. Ich will den Anfang desselben mittheilen.

„An anfang, mittel und an endt
Bistu got her, dein genad mir gesendt!
Gib mir vernunft, hilf, radt und ler,
Das ich von deinen genaden beger!
Sendt mir des heyligen gaystes feur
Und deiner werden muter steur,
Daz ich meines tichtes anfang
Pring zu ainem guten ausgang!
Verleih mir sinn, weysheyt und kunst:
Des han ich lang zeyt gewunst
Und lust mich von meins herzens grunt,
Daz ich von gros kunig Sigmund
Dem lobwirdigen fursten schon
Ticht von concilii synodon
Daz allerpest ich kann und mag
Und von dem römschen kunig sag
Dye höchsten wirdichayt und er
Von der ich hörte sagen mêr
Dye got ye fürsten gab ain zeyt" u. s. w.

Der Verbrennung von Hus und Hieronymus widmet der Verf. nur wenige Verse (von 1106—1132) und urtheilt von ihnen:

„Sie wollten den kristenlichen glauben
An seinen höchsten eren berauben,
Den dye heyligen zwelffpoten all
Gemacht habent nach Gottes gevall:
Des sind dye ketzer gelestert und geschent,
Daz sy dem hayligen sakrament
Sein götlich er habent vast verschmächt
Darumb sie sind in Gottes ächt
Ewiglich ymmer und ymmer,
Und alle dye in volgent nach
Den ist zu ewigem todt gach
Des must got erparmen heut,
Daz sy ir Ketzerey nit rewt."

Von S. 406—474 läßt Höfler eine Reihe von Actenstücken über die Hussitenkriege folgen und von S. 475—843 die berühmte, bisher nur handschriftlich bekannte Taboritenchronik des Joh. von Lukavecz und des Nic. von Pelřimow, über die ich mich nicht weiter verbreiten will.

Wir hoffen, daß man in Kurzem alle diese zahlreichen neu entdeckten hussitischen Geschichtsquellen in einem andern Geiste und

Sinne verwerthet sehen wird, als dies von Höfler in seinen bisher veröffentlichten Schriften geschehen und voraussichtlich auch wieder in dem zu erwartenden dritten Bande seiner „hussitischen Geschichtschreiber" geschehen wird.

5.

Zur Abwehr.[a])

D. Schenkel hat gegen meine Beurtheilung seines „Charakterbildes" in diesen Blättern (1865, 2. Hft., S. 277—318) eine Entgegnung veröffentlicht (Allg. kirchl. Zeitschrift 1865. 8. Hft., S. 526 bis 542), welche sich größtentheils in persönlichen Invectiven bewegt und mir daher jede weitere Verhandlung mit dem Verfasser verbieten würde. Da derselbe aber die eigenthümliche Taktik befolgt, die sittlichen Vorwürfe und Verdächtigungen, mit denen er mich überhäuft, als die Waffe darzustellen, mit welcher ich ihn „unter der Maske der Unbefangenheit" und Wissenschaftlichkeit bekämpft habe (S. 538), so glaube ich es der Ehre dieser Blätter schuldig zu sein, an einigen Beispielen zu zeigen, wie ungerechtfertigt dieser Vorwurf ist. Da sich der Verf. leider nur auf wenige und zum Theil nebensächliche Einzelheiten wirklich eingelassen hat, so kann ich es freilich nur bedauern, wenn die dazu nöthigen Erörterungen in die Hauptfragen, die zwischen mir und D. Sch. streitig sind, nicht eben tief eingehen und für den wissenschaftlichen Zweck dieser Blätter nur wenig förderlich sind.

---

a) Da auf die von Herrn D. Weiß verfaßte und im 2. Heft des vorigen Jahrganges unserer Zeitschrift abgedruckte Beurtheilung von Herrn D. Schenkel's Charakterbild Jesu" eine Antikritik erfolgt ist, welche eine Erwiderung unvermeidlich macht, so hält es die Redaction um so mehr für Pflicht, der nachfolgenden „Abwehr" ihres geehrten Mitarbeiters Raum zu gewähren, als derselbe unter Hintanstellung des Persönlichen lediglich das Sachliche der erfahrenen Angriffe in's Auge zu fassen für angemessen erachtet hat. Die Redaction.

Der Verf. geht davon aus, daß ich, um ihm „seine angeblichen Sünden mit doppelter Kreide anzuschreiben“, echt jesuitisch sein Buch bald als ein wissenschaftliches, bald als ein für's Volk geschriebenes darstelle und zu diesem Behuf den „mit Händen zu greifenden Sinn“ seiner Aeußerungen über den Zweck des Buches „verdreht“ habe. Dennoch gibt er auf's Neue den Zweck desselben genau so an, wie ich ihn gefaßt habe: er sagt, daß er zuerst mit allen Mitteln der Wissenschaft das Charakterbild des Erlösers habe entwerfen wollen (S. 529) — worauf ich eben meine Berechtigung gründete, dasselbe einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen —, daß es aber zugleich in seinen Wünschen lag, der Gemeinde damit einen Dienst zu leisten (S. 530). Dann aber wird es auch erlaubt sein, zu prüfen, wieweit der Verf. diesen zweiten Zweck erreicht habe, und so bleibt es dabei, daß das Buch verschiedene Maßstäbe der Beurtheilung zuläßt. Wenn ich aber S. 314—318 durch eine reiche Blumenlese nachgewiesen habe, daß „die lebendigen Beziehungen auf die Zeitgeschichte“, die doch wohl jenem zweiten Zwecke dienen sollten, die Nüchternheit und Objectivität der geschichtlichen Darstellung beeinträchtigen, so glaube ich dadurch noch nicht über die Grenzen der mir vorgesetzten wissenschaftlichen Beurtheilung hinausgegangen zu sein, selbst wenn ich die von dem Verf. S. 541 auf's Neue vertheidigte Behauptung, daß Jesus sein Leben dem armen, nothleidenden, gedrückten Volke gewidmet habe, als eine dem Zeitgeschmack huldigende Phrase bezeichnete. Vielmehr kann ich trotz der in eine Anspielung auf Joh. 7, 49 gekleideten hämischen Verdächtigung meiner Person dies Urtheil nur mit allem Nachdruck wiederholen; denn daraus, daß nach Johannes keiner der Obersten und Pharisäer an Jesum glaubte, folgt nicht, daß Jesus sich nicht um sie eben so eifrig wie um das Volk bemüht habe, wie gerade das Johannesevangelium deutlich genug zeigt.

Es läßt sich vielleicht streiten, ob die Behauptung, daß der Verf. auf die kritischen Fragen nicht sehr gründlich eingegangen sei, wirklich „einen sittlichen Vorwurf“ (S. 532) involvire; aber keinesfalls habe ich denselben ausgesprochen, blos weil ich in der Auffassung einiger kritischen Fragen von ihm abweiche, wie es der Verf. darstellt. Nicht weil ich die Stelle des Papias anders verstehe als

er, sondern weil ich es für keinen „irgend haltbaren Grund“ halte, wenn er die Ueberlieferung des Irenäus über die Abfassungszeit des Markus S. 331 blos deshalb verwarf, weil derselbe (was übrigens nachzuweisen wäre) die Angabe des Papias in einem Sinne verstanden hat, den D. Sch. für irrig hält (den ich aber mit vielen Andern für den richtigen halte); nicht weil ich das ἡρμήνευσε des Papias anders erkläre als er, sondern weil der Verf. eine Erklärung desselben geltend macht, ohne auf die schon so vielfach gegen dieselbe erhobenen Bedenken irgend einzugehen; nicht weil er das οὐ τάξει von der Zeitordnung erklärt, sondern weil er ohne sprachlichen Beweis annimmt, daß es deswegen auch das Ununterbrochene der Zeitfolge (vgl. S. 332: nicht in einem fort) bezeichnen könne, deshalb habe ich seine kritischen Erörterungen ungründlich genannt, ganz besonders aber darum, weil er die meines Wissens noch nirgends aufgestellte Behauptung, daß die kirchliche Ueberlieferung den Markus sein Evangelium vor den Andern niederschreiben läßt (S. 332), ohne jeden Versuch einer Begründung hinstellt. Jetzt beruft er sich S. 532 auf Papias, der aber meines Wissens keine Angabe über die Reihenfolge der Evangelien gibt; auf Clemens, der aber bei Euseb. h. e. VI, 14 sagt, daß die Evangelien mit den Genealogieen zuerst geschrieben seien, und auf Eusebius selbst, der aber h. e. III, 24 die kanonische Reihenfolge vertritt, so daß ich immer noch jene Behauptung eine offenbare Unrichtigkeit nennen muß.

D. Schenkel behauptet, daß ich ohne allen Beweis lediglich annehme, daß das zweite Evangelium hinter dem vierten als eine blos secundäre Quelle zurückstehe, und von dieser willkürlichen Voraussetzung aus gegen ihn argumentire (S. 532), ja daß ich das zweite Evangelium möglichst tief herabsetze, um ihn nur herabsetzen zu können (S. 534). Da es bekannt und S. 279 von mir ausdrücklich ausgesprochen ist, daß ich das zweite Evangelium für das älteste unter unsern synoptischen halte und nicht einmal mit Holtzmann und Schenkel eine Ueberarbeitung des ursprünglichen Markus in ihm sehe, so versteht es sich von selbst, daß ich dasselbe als Quelle sehr hoch schätze, wenn ich es auch als Werk eines Apostelschülers immer nur eine secundäre Quelle nennen kann,

wofür die Frage, ob ich im vierten eine primäre, direct apostolische Quelle sehe, natürlich gar nicht in Betracht kommt. Wenn ich nun für die Ueberschätzung dieser Quelle durch D. Sch. darauf hinweise, daß er Worte wie Mark. 10, 12. 24 für authentische Worte Christi hält, so kann ich mich für meine Ansicht von ihrem secundären Charakter auf so verschiedene Kritiker wie Hilgenfeld, S. 141 und Holtzmann, S. 90 berufen, denen der Verf. doch nicht auch solche widersinnige hermeneutische Grundsätze deshalb zuschreiben wird, wie mir (S. 533). Besonders nichtssagend und verworren, ja eine schale Sophistik, die jeder Gebildete durchschaut, nennt der Verf. S. 533. 534 meine Entgegnung auf seine Beweisführung gegen die wiederholten Festreisen Christi. Wenn aber, wie ich S. 280 mit den meisten Anhängern der Markushypothese annehme, die beiden andern Evangelisten „im Grundriß der Leidensgeschichte deutlich und wahrscheinlich ausschließlich von Markus abhängig sind", und zu diesem Grundriß wesentlich gehört, daß die Leidensgeschichte als in den ersten und einzigen Festbesuch Jesu fallend dargestellt wird, dann kann es doch wirklich nicht verwundern, daß die beiden andern Evangelisten, die aus Markus diese Voraussetzung entlehnen, nicht „ausdrückliche Angaben über frühere Festreisen Jesu haben". Denn wenn sie selbst in ihren anderweitigen Quellen Data fanden, die auf dergleichen hinwiesen (wie ich als ein solches Matth. 23, 37; Luk. 13, 34 a. a. O. selbst genannt habe und bei Lukas noch andere hätte nennen können), so müssen sie dieselben entweder übersehen oder anders verstanden haben, da sie sonst dem Markus in seiner Darstellung der Leidensgeschichte nicht so unbefangen hätten folgen können; immer ruht die positive Voraussetzung eines einzigen Festbesuchs nach der kritischen Evangelienansicht, der auch D. Sch. folgt, allein auf Markus, und dieser ist als secundäre Quelle dafür eben nicht entscheidend.

In demselben Zusammenhange habe ich gerügt, daß D. Sch. einen Abschnitt des zweiten Evangeliums wie 2, 1—3, 6 behandle, als seien hier die einzelnen Erzählungen in chronologischer Ordnung zusammengestellt. Ich habe nicht ohne alle Gründe als „von selbst gewiß" hingestellt, daß das zweite Evangelium „ein Stoppelfeld von verworrenen Aufzeichnungen sei", das „ein Mann

ohne Kopf" geschrieben (S. 534), sondern ich habe mit ausdrücklicher Verweisung auf meine ausführlichere Darlegung in d. Bl. (1861, S. 667) behauptet, daß die Erzählungen dieses Abschnitts nach einem sachlichen Gesichtspunkt zusammengereiht seien, wofür ich mich wiederum auf die eingehende Darlegung bei Hilgenfeld, S. 129—130 und theilweise auch auf Holtzmann, S. 445 berufen kann. Ueberhaupt liebt es der Verf., meine Gründe damit abzuweisen, daß er sie als unbefugte Machtsprüche darstellt. So wirft er mir S. 528 vor, daß ich mit strotzendem Sicherheitsgefühl das Wort Christi Matth. 10, 15 als sicher der Spruchsammlung angehörig bezeichne. Ich habe den Grund dafür freilich nur damit angedeutet, daß ich auf das Vorkommen des Wortes im ersten und dritten Evangelium (und zwar in jenem zweimal) hinwies. Ich setzte dabei (wie ich glaube, mit Recht) voraus, daß meine Leser wissen, wie die Kritik zur Annahme einer Spruchsammlung eben durch die Beobachtung gekommen ist, daß in den von einander unabhängigen synoptischen Evangelien sich Uebereinstimmungen finden, die nicht durch Markus vermittelt sind und daher aus einer andern Quelle erklärt werden müssen, durch deren Annahme auch die Erscheinung einer solchen Doublette sich am leichtesten erklärt. Im Uebrigen glaubte ich die Anwendung dieses Grundsatzes auf den gegebenen Fall durch meine Darlegung in d. Bl. (1861, S. 73. 83), sowie durch andere Kritiker, wie Ewald (in s. Evangelien, S. 17) und Holtzmann (S. 183) hinlänglich gerechtfertigt und verwunderte mich mit Recht, daß D. Sch., der jene kritischen Voraussetzungen theilt, hier, wo die Quellenkritik ein durchaus klares Ergebniß liefert, zu Gründen der „inneren Kritik" seine Zuflucht nimmt.

Vor Allem aber wirft mir D. Sch. handgreifliche Entstellungen und Unwahrheiten vor. So soll ich handgreiflich entstellen, wenn ich S. 282 sage, daß Jesus Capernaum verläßt, um auch andern Flecken zu predigen, während Jesus Mark. 1, 38 dies als Grund angebe, weshalb er nicht nach Capernaum zurückkehren will (S. 534), und doch scheint mir nichts natürlicher, als daß derselbe Grund, der ihn bewog, nicht zurückzukehren, ihn bereits bewogen hatte, die Stadt zu verlassen. Auf mein Hauptargument aber,

daß Jesus keinen Gegensatz zwischen der Lehr- und Heilthätigkeit macht, wie ihn D. Sch. S. 71. 72 ihm unterlegt, vielmehr nach Mark. 1, 39 diese ebenso wie jene fortsetzt, geht der Verf. gar nicht ein. Eine „offene Entstellung und Verdrehung" soll es weiter sein, wenn ich behaupte, Mark. 5, 30 zeige, daß der Evangelist die Heilung nicht von der religiösen Erregung der Frau ableite (S. 535); allein wenn der Evangelist sagt, daß Jesus, als das Weib geheilt wurde, eine Kraft von sich ausgehen fühlte, so schreibt er die Heilung doch offenbar dieser Kraft zu, muß also das Wort Jesu 5, 34, das mir D. Sch. entgegenhält, anders verstanden haben, als dieser thut. Eine Unwahrheit nennt er es, wenn ich behaupte, daß nach ihm Jesus keine eigentlichen Wunderheilungen vollzieht (S. 535), obwohl doch unter Wundern im eigentlichen Sinne kaum Jemand etwas Anderes versteht als göttliche „Allmachtswirkungen", von denen er gleich darauf bestreitet, daß Jesus sie habe verrichten können. Ebenso soll es eine Unwahrheit und entstellende Berichterstattung sein, wenn ich sage, daß nach seiner Darstellung S. 364 Markus dem Wunderbedürfniß der Gemeinde zu Liebe Wundergeschichten erfunden haben müsse (S. 536). Ich streite nicht mit D. Sch. darüber, daß er diesen Ausdruck „roh" findet; aber wenn er a. a. O. sagt, daß Markus unter dem Einfluß der mündlichen apostolischen Ueberlieferung und des Wunderbedürfnisses der apostolischen Gemeinde schrieb, so weiß ich mir noch heute, wenn ich die Sache beim rechten Namen nennen soll, dabei nichts Anderes zu denken; denn ein Wunderbedürfniß ist doch das Bedürfniß, von Christo Wundergeschichten zu hören, und einen Einfluß kann dasselbe auf einen Schriftsteller doch nur so üben, daß er, um diesem Bedürfniß zu genügen, Dinge als Wunder erzählt, die es nicht waren, d. h. Wundergeschichten erfindet.

Besonders entrüstet ist der Verf. S. 537 über die Art, wie ich seine Auffassung der Parusiereden Christi „mißverstanden" habe, und er gibt nicht undeutlich zu verstehen, daß mein Mißverständniß seine tiefsten Wurzeln bei mir wie bei den Juden im Herzen und nicht im Kopfe habe. Und doch habe ich nur behauptet, daß, wenn Jesus sich einer mißverständlichen und von den Jüngern wirklich mißverstandenen Bildersprache bei der Verkündigung seiner Zukunft

bedient hat — was der Verf. noch jetzt genau so wiederholt —, daß dann seine Lehrweise der Fassung der Jünger nicht angemessen war und daß es dann ein Widerspruch ist, anzunehmen, daß Jesus seine tiefsten Ideen in dieser bildlichen Form als der der Fassung seiner Zuhörer angemessensten vorgetragen habe (S. 145). Ich habe dem Verf. keineswegs den „abgeschmackten und undeutschen Ausdruck“, daß Jesus diese Bilder genährt habe, zugeschrieben, wie derselbe mich S. 537 beschuldigt, sondern ich habe S. 290 nur gesagt, daß Jesus durch solche dem theokratischen Vorstellungskreise geläufigen Bilder (wie er sie S. 259 nennt) die theokratischen Hoffnungen der Jünger, mit denen er schwer zu kämpfen hatte, genährt haben würde. Ob aber im Widerspruch mit seiner auch jetzt von ihm anerkannten Auffassung der Sache nicht die Darstellung auf S. 401 durchaus die Vorstellung erweckt, als sei jene ganze bildliche Einkleidung der Zukunftsreden (und nicht blos ihr Mißverständniß) hauptsächlich auf Rechnung der palästinensischen Ueberlieferung zu setzen, oder ob hier, wie in so vielen Fällen, ich die getadelten Unklarheiten und Widersprüche der Darstellung nicht sicher belegt, sondern nur behauptet habe, das überlasse ich jedem unbefangenen Leser des beurtheilten Buches gern zur Entscheidung. D. Sch. wirft mir z. B. S. 539 vor, ich verstehe nicht oder wolle nicht verstehen, wenn er als Grund für das Schweigen des vierten Evangelisten von einem Passahmahl Jesu anführt, daß, wer sich selbst als Passahlamm opfern wolle, nicht vorher einen andern Gegenstand als Passahlamm opfern und essen könne. Es ließe sich auch gegen diesen Grund Mancherlei einwenden; aber ich habe an der in Anspruch genommenen Stelle (S. 297) gar nicht gegen diesen Grund polemisirt, sondern gegen einen andern wörtlich nach S. 362 citirten, von dem der Verf. schwerlich wird zeigen können, daß er nicht durch die dagegen gehaltene Darstellung des Verf. auf S. 271 widerlegt wird. Es ist nicht meine Absicht, mich mit dem Verf. über die Behandlung der Reden Jesu in meinem johanneischen Lehrbegriff auseinanderzusetzen (obwohl ich nicht gesagt habe, was er mich S. 540 sagen läßt, daß der Jünger eine neue Welt seiner Gedanken und Anschauungen in denselben niedergelegt habe, sondern wie die von ihm selbst dicht vorher angezogenen Worte zeigen,

von der neuen Welt von Gedanken und Anschauungen geredet habe, welche eben die Worte Jesu in ihm erzeugt hatten); allein wenn ich gesagt und zu begründen versucht habe, daß es reine Willkür sei, wenn man die kritische Ansicht der Tübinger Schule vom vierten Evangelium im Wesentlichen adoptirt, und dann doch auf einmal echt geschichtliche Züge, glaubwürdige Ueberlieferungen in ihm entdeckt, wenn ich beispielsweise auf den seltsamen Widerspruch aufmerksam gemacht habe, daß Einer, der den größten Theil des Evangeliums für eine aus speculativen Interessen hervorgegangene Umbildung geschichtlicher Stoffe hält, auf einmal einen Spruch wie Joh. 3, 18. 21, der nach dem Urtheil Vieler von Denen, die im größten Theile des Evangeliums authentische Ueberlieferungen sehen, für einen Zusatz des Evangelisten erklärt wird, für eine treue Ueberlieferung hält, so mag der Verf. hierüber nach wie vor anderer Meinung bleiben; aber wie dies den Beweis vollenden soll, daß ich mich der Waffen handgreiflich-unwahrer Behauptungen bediene, vermag ich nicht einzusehen.

Am schwächsten findet der Verf. S. 541 meine Bemänglungen seiner geschichtlichen Gesammtauffassung; hier höre der Streit auf, überhaupt ein historischer zu sein, er werde dogmatisch, indem ich von meinem dogmatisch-reactionären Standpunkt die von ihm vorausgesetzte wirklich geschichtliche Entwicklung Jesu nicht zugeben könne und wolle. Allein es handelt sich darum zwischen uns gar nicht, ob eine solche Entwicklung Jesu anzunehmen oder nicht, sondern nur darum, ob und wieweit sie innerhalb der 2—3 letzten Lebensjahre Christi anzunehmen, mit andern Worten, ob Jesus vor oder nach dem wesentlichen Abschluß seiner Entwicklung, vor oder nach erlangter voller Klarheit über Wesen und Ziel seines Berufs diesen seinen Beruf angetreten habe. Hierüber habe ich weder dogmatische Erörterungen angestellt, noch habe ich überhaupt mir den Beruf angemaßt, „in der großen christologischen Frage ein entscheidendes Wort abzugeben“ (S. 542), sondern ich habe mit geschichtlichen Gründen die geschichtliche Darstellung des Verfassers bestritten, sie als widerspruchsvoll und unhaltbar zu erweisen gesucht, und er hat über mein „haltloses irrlichterndes Argumentationsverfahren“ gelächelt. Eine andere Widerlegung habe ich nicht gefunden. D. Weiß.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1 8 6 6.

Neununddreißigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Gotha,

bei Friedrich Andreas Perthes.

1866.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1866 drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Abhandlungen.

1.

Der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt.

Eine biblisch-theologische Studie

von

D. **Georg Eduard Steitz** in Frankfurt am Main.

Die Schrift des Herrn Gymnasialdirectors D. Ahrens zu Hannover: „Das Amt der Schlüssel", hat das unleugbare Verdienst, daß sie zu einer schärferen Untersuchung und Bestimmung des neutestamentlichen Begriffs der Schlüsselgewalt und ihres Verhältnisses zu der Binde- und Lösegewalt anregt; denn daß die traditionelle Identificirung derselben mit der Joh. 20, 23 erwähnten Befugniß, die Sünde zu behalten und zu vergeben, dem jetzigen Stande der biblischen Theologie nicht mehr entspricht, davon muß sich Jeder überzeugen, der unbefangen die gekünstelten Versuche prüft, mit denen sich Alle abmühen, welche diese antiquirte Auffassung noch rechtfertigen wollen. Daß aber die Arbeit des Herrn Ahrens trotz ihres Aufwandes von Gelehrsamkeit ihr Ziel nicht erreicht habe, darin sind alle einsichtsvollen Beurtheiler einig, und ich verweise in dieser Beziehung nur auf die Besprechung derselben durch einen Ungenannten in der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" (3 Hft. 1865, S. 137 ff.) und durch D. Düsterdieck in den „Theologischen Studien und Kritiken" (1865, S. 743 ff.). Aber ebensowenig ist es, wie ich glaube, diesen beiden Beurtheilern gelungen, ein gesichertes Resultat zu gewinnen. Bei dieser Sachlage kann ein neuer Angriff des Problems nicht ungerechtfertigt er-

scheinen; indem ich mich zu demselben anschicke, erfülle ich nur die bereits vor einem Jahre in meiner Anzeige der Ahrens'schen Schrift („Jahrbücher für deutsche Theologie", Bd. IX, S. 782) gegebene Zusage und führe die darin angedeuteten Grundzüge zu einer selbstständigen Abhandlung aus.

Der Begriff der Schlüsselgewalt, wie wir ihn Matth. 16, 19 angedeutet finden, gehört ursprünglich dem Alten Bunde an und ist nur mit Modificationen auf neutestamentliche Verhältnisse übertragen. Die mit ihm in dem engsten Zusammenhange stehende Redensart: binden und lösen Matth. 16, 19 und 18, 18 ist ferner eine constante Formel des rabbinischen Sprachgebrauchs und wurzelt gleichfalls in althebräischen Vorstellungen und Anschauungen. Die Feststellung ihrer Bedeutung und die Durchführung derselben an beiden Stellen des Matthäus kann daher allein zum richtigen Verständniß der letzteren führen, das wiederum die Probe an dem ganzen Zusammenhange zu bestehen hat. Nächstdem ist noch der anderweitige allegorische Gebrauch, den die Apokalypse vom Schlüssel und vom Binden und Lösen macht, sorgfältig zu berücksichtigen. Damit ist uns der sichere Ausgangspunkt unserer Untersuchung gegeben und der Gang für ihren grundlegenden Theil vorgezeichnet.

Die alttestamentliche Basis von Matth. 16, 19 ist die Stelle Jesaia 22, 20—25. Der Prophet soll dem Haushofmeister Sebna, der über das königliche Haus gesetzt war, ankündigen, daß Gott ihn seines Amtes entheben und ihm den Eljakim zum Nachfolger geben werde — V. 20: „dem werd' ich deinen Rock anziehen und gürten ihn mit deinem Gürtel und deine Gewalt (מֶמְשַׁלְתְּךָ) geb' ich in seine Hand"; V. 21: „er wird Vater sein Jerusalems Bewohnern und dem Hause Juda's"; V. 22: „und den Schlüssel des Hauses David's lege ich auf seine Schulter und er soll öffnen und Niemand schließen, und er soll schließen und Niemand öffnen"; V. 23: „und ich schlage ihn als Nagel an einen festen Ort und er wird ein Stuhl der Ehre für das Haus seines Vaters". Aber auch dem Nachfolger Eljakim wird der Mißbrauch der Amtsgewalt zu Gunsten seiner Verwandten, die sich an ihn wie Gefäße hängen, und demgemäß das zukünftige Gericht geweissagt V. 25: „und weichen wird der Nagel, der eingeschlagne am festen

Ort, und wird herabgehauen und fällt, und zu Grunde geht die Last, welche an ihm hing, denn Jehova spricht's".

Geben auch die LXX das hebräische סֹכֵן mit οἰκονόμος wieder, so haben wir uns doch unter dem Haushofmeister nicht mehr, was der Name ursprünglich besagen mochte, einen bloßen Aufseher und Verwalter über den königlichen Palast und das Hofgesinde zu denken, sondern bereits einen Beamten, der wie der fränkische Majordomus den König selbst vertrat: die Gewalt, mit der er bekleidet war, wird darum bezeichnend Herrschaft genannt und es ist offenbar damit dieselbe Gewalt gemeint, die nach 2 Chron. 26, 22 Usia während seines Aussatzes seinem Sohne Jotham übertrug und von der es heißt: „er war über das Haus des Königs gesetzt und richtete das Volk des Landes", wobei man zu beachten hat, daß im Hebräischen die Begriffe richten und herrschen in einander übergehen; also geradezu die Königs- oder Reichsgewalt selbst. Das significante Symbol dieser Gewalt ist der Schlüssel, den Jehova auf seine Schulter legen will, nicht als ob der Stellvertreter des Königs ihn, wie die Priesterin nach Kallimachus in Cer. 44, wirklich an dieser Stelle getragen hätte, sondern weil שְׁכֶם eigentlich den Nacken bedeutet, auf dem man schwere Lasten trägt, und weil die in dem Schlüssel symbolisch angeschaute Reichsgewalt als schwere Bürde gedacht ist, daher Jes. 9, 5: „die Herrschaft" oder Obmacht „ruht auf seiner Schulter". Die folgenden Ausdrücke öffnen und schließen, die sich in dem durch die Erwähnung des Schlüssels gegebenen Bild fortbewegen, bezeichnen zunächst die Functionen oder Acte der Herrschaft und ihre Combination in einer und derselben Hand die unbeschränkte Freiheit der Herrschergewalt, nach welcher Seite hin die Entscheidungen ihres Trägers auch ausfallen mögen; die Sätze: öffnet er, so soll Niemand schließen, schließt er, so soll Niemand öffnen, besagen, daß seine positiven und seine negativen Verfügungen so unbedingt wirksam sind, daß Niemand gegen sie einen Einspruch wagen darf und daß jeder Versuch der Verhinderung an seiner Machtfülle scheitern muß. Die LXX haben darum der Uebersetzung dieses Verses zunächst eine freie Umschreibung des Sinnes in folgenden Worten vorausgestellt: *καὶ δώσω τὴν δόξαν Δαυὶδ αὐτῷ καὶ ἄρξει καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἀντιλέγων αὐτῷ.*

Man vergleiche die lehrreichen Bemerkungen von Gesenius, Hitzig und Ewald zu dieser Stelle.

Schon hier ist auf die von Hitzig nachdrücklich hervorgehobene Verwandtschaft der Begriffe öffnen und lösen, schließen und binden im A. T. aufmerksam zu machen. פָּתַח öffnen geht zugleich in die Bedeutung lösen (den Gurt Jes. 20, 2), absatteln (die Kameele 1 Mos. 24, 32), loslassen, freigeben (die Gefangenen Jes. 14, 17) über. In ähnlicher Weise wird ἀνεῴχθη Luk. 1, 64 auf die Subjecte στόμα und γλῶσσα bezogen und vertritt per zeugma zugleich die Bedeutungen: geöffnet und gelöset werden. Umgekehrt nimmt חָבַשׁ binden im Arabischen die Bedeutung verschließen, einsperren an, und im Hebräischen heißt es wiederum herrschen, imperio coërcere. Ganz analog vereinigt das Verbum עָצַר im Hebräischen die dreifache Bedeutung des Aufhaltens, des Verschließens oder Verhaftens und des Herrschens, und während das Verbum אָטַר verschließen heißt, bedeutet das Adjectiv אִטֵּר gebunden, gehindert. So geht wiederum אָסַר, hebr. binden, gefangen nehmen, im Chaldäischen in die Bedeutung verbieten über, und אֱסָר heißt Daniel 6, 8 ff. das Verbot. Im Arabischen aber bezeichnet die Redensart lösen und binden geradezu erlauben und verbieten und drückt bildlich ebenso den Begriff der Herrschaft aus, wie die eigentlichen Ausdrücke: befehlen und verbieten. Dieser letztere Uebergang vollzieht sich durch die Bedeutung des Freigebens und Verhinderns, die zwischen lösen und erlauben, zwischen binden und verbieten in der Mitte liegt.

Daraus erklärt sich der Gebrauch, den das rabbinische Judenthum von der Formel binden und lösen macht und welchen Lightfoot (Chron. temp. N. T. zu Matth. 16, 13 ff. u. Hor. hebr. zu derselben Stelle) und Morin (De administr. Sacram. Poenitent. lib. I, c. 8) in so vielen Beispielen und so mannichfaltigen Verbindungen erläutert haben, daß wir über den constanten Sinn nicht zweifelhaft bleiben können. Demnach heißen אסר (binden) und שׁרא oder התיר (lösen) geradezu verbieten und erlauben. Zunächst von den Synedrien: „Ein Synedrium, das zwei Dinge gelöst" (d. h. erlaubt) „hat, beeile sich nicht, das dritte zu lösen." Sodann von den Rabbinenschulen: „das Haus" (die Schule)

„des Schammai bindet“, „die Schule des Hillel löst“. Endlich von einzelnen angesehenen rabbinischen Auctoritäten: R. Jochanan sagt: „was ich löse, bindet dieser, und was ich binde, löst er“; derselbe giebt seinem Bruder Nachum auf eine Frage die Antwort: „du sollst es weder lösen noch binden“. Man beachte ferner die Aussprüche: „der Mund, welcher bindet, ist derselbe Mund, der auch löset“; „ein weiser Richter verunreinigt und reinigt (erklärt für unrein und rein), löst und bindet“, wobei man sich an die Bemerkung Jost's (Das Judenthum und seine Secten, Bd. I, S. 261) zu erinnern hat, daß die Debatten in den Synedrien und Rabbinenschulen sich fast sämmlich um die Begriffe rein und unrein, statthaft und unerlaubt bewegten. Daraus erläutern sich die Redensarten: „den Sabbathsgruß lösen“, „den Sauerteig binden“, „gebundene Speisen“, „gebundene Gefäße“, „Dinge, die wegen Gefahr gebunden sind“ u. s. w. Mehrere Tractate, welche Verbote enthalten, führen den Titel אסורים, de rebus prohibitis. So fest standen diese Bedeutungen, daß man sogar im alltäglichen Leben eine Erlaubniß in die Worte kleidete: „Ich löse es.“ Binden und Lösen lassen in diesem Sinne nur ein Real-, kein Personalobject zu.

So unzweifelhaft nach dem Allem der Sinn von binden und lösen sein muß, so wenig ist damit die Frage nach der Absicht und dem Charakter dieses rabbinischen Verbietens und Erlaubens bereits beantwortet. Der Zweck desselben war nicht bloße Belehrung über das Gesetz, sondern die Aufstellung einer vollkommen sicheren und ausreichenden Norm für das praktische Handeln. Die Rabbinen wollten entscheiden, was in jedem einzelnen Falle, mochte er in der Erfahrung wirklich vorliegen oder nur scharfsinnig erdacht sein, erlaubt oder verboten sei; sie wollten, was sie in dieser Beziehung im Gesetze nicht ausdrücklich bestimmt fanden, auf Grund desselben bestimmen durch eine Interpretation, die trotz der hermeneutischen Regeln, die man für sie aufgestellt hatte, doch eine sehr willkürliche und künstliche war; sie wollten durch diese normativen Bestimmungen das Gesetz vervollständigen, ergänzen, anwendbar und erfüllbar machen. Gingen auch diese Bestimmungen zunächst von der Schule aus und wurden sie durch die Auctorität

der Schule und ihrer Häupter getragen, so war doch ihr Ziel nicht die Schule selbst, sondern das Leben in der unendlichen Mannichfaltigkeit seiner Situationen, das durch sie geordnet und geregelt werden sollte: Gerade der casuistische Charakter, den die rabbinischen Entscheidungen tragen, eignete sie zur Grundlage für die richterlichen Erkenntnisse der Synedrien, die begreiflicher Weise nur dazu beitragen konnten, ihre normative Bedeutung zu erhöhen. So bildete sich allmählich neben dem Gesetze eine lebendige Gesetzestradition, eine zweite Gesetzgebung oder *δευτέρωσις*, deren Bestimmungen aus dem Gesetze selbst geschöpft sein wollten, selbst gesetzliches Ansehen beanspruchten und den Zaun bilden sollten, der das Gesetz gegen die Uebertretung im einzelnen Falle schützte; daher der charakteristische Grundsatz, den man bereits auf die Zeiten der großen Synagoge zurückführte: „Seid bedächtig in Rechtssprüchen, stellet viele Schüler auf, machet einen Zaun um das Gesetz" (Jost I, 95). Dies Alles wird noch einleuchtender, wenn man erwägt: daß ein Dritttheil der Synedrien aus Gesetzeskundigen bestehen mußte und daß namentlich die angesehensten rabbinischen Auctoritäten, wie Hillel und Schammai, in dem großen Synedrium saßen und durch ihre Entscheidungen einen so eminenten Einfluß auf dessen Wirksamkeit ausübten, daß die fünf Stadien der älteren Synedrialgeschichte von 180 v. Chr. bis auf Christi Geburt durch die sogenannten Synedrialpaare bezeichnet werden. Die engste Verknüpfung des Rabbinates und der Synedrien aber wurde durch die nach gewöhnlicher Ansicht um das Jahr 80 v. Chr. anzusetzende Einführung der Semichah oder Ordination begründet. An sich nur die feierliche Aufnahme in den Rabbinat, wurde sie zugleich die Bedingung zur Befähigung für die Synedrien. Nur wer sie empfangen hatte, konnte in diese berufen werden: es war darum ganz consequent, daß man das Recht, sie zu ertheilen, das anfangs den angesehenen Rabbinen zustand, später dem Nassi, dem Vorsitzenden des großen Synedriums, vorbehielt. Sie wurde unter Handauflegung mit der Formel ertheilt: cape potestatem ligandi et solvendi i. e. docendi (= decernendi), quod ligatum et solutum est (Lightf. Opp., T. II, p. 33). **Binden und lösen heißt darum: entscheiden, was auf Grund des**

Gesetzes und des Herkommens als verboten und erlaubt zu gelten hat, wissenschaftlich (aber auch so schon maßgebend) in der Schule, rechtskräftig im Gericht. Die Vollmacht des Bindens und Lösens ist nur der Ausdruck für die gesetzgebende und richterliche Gewalt. Freilich standen die rabbinischen Entscheidungen untereinander vielfach in Widerspruch, was die eine Schule nach der Auctorität ihres Hauptes löste, band die andere; aber daraus folgt keineswegs, daß sie selbst diese Entscheidungen nur als wissenschaftliche Theoreme und nicht als wirkliche, zum Gehorsam verpflichtende Verordnungen angesehen und in diesem Sinne aufgestellt hätten; um ihnen aber allgemein und unbestritten diese Geltung zu verschaffen, mußte man später zu einem ähnlichen Verfahren greifen, wie man im Mittelalter die discordanten Canones zu concordiren wußte: die Punkte, über welche die Schulen des Hillel und Schammai sich geeinigt hatten, wurden als feststehende Gesetze betrachtet; Widersprüche, die sich für scheinbare erklären ließen, wurden dialektisch beseitigt; in allen übrigen Stücken mußte die Minorität der Majorität weichen und es siegte, was den Usus und das Herkommen für sich hatte. Alle diese Ausgleichungen hatten nur den Zweck, dem, was nach ursprünglicher Absicht schon maßgebendes Ansehen für das Leben und die richterliche Beurtheilung beanspruchte, dieses auch factisch zu sichern. (Man vergleiche darüber Jost's angeführtes Werk und die Artikel „Rabbinismus“ und „Thalmud“ von Pf. Pressel in Herzog's Realencyklopädie.) Es ist daher gewiß nicht richtig, wenn der Recensent des Ahrens'schen Büchleins in der Erlanger Zeitschrift a. a. O., S. 149 meint, bei dem Binden und Lösen der Schriftgelehrten habe es sich nur um Gesetzesauslegung, nur um die rabbinische Deutung der gesetzlichen Vorschriften, aber nicht um Gesetzgebung gehandelt. Er hat dabei das Ineinanderverwobensein von Rabbinismus und Synedrialwesen außer Acht gelassen. Vielmehr war es die Fortbildung des Gesetzes, auf die alle rabbinische Gesetzesinterpretation ausging. Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, wie die Pharisäer Matth. 15, 2 den Jüngern Jesu ein *παραβαίνειν τὴν παράδοσιν* und Mark. 7, 5 ein *οὐ περιπατεῖν κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν*

πρεσβυτέρων vorrücken, mit welchem Rechte ferner der Herr selbst Mark. 7, 8 der *ἐντολὴ τοῦ Θεοῦ* die *παράδοσις τῶν ἀνθρώπων* entgegenstellen und in dieser Matth. 15, 9 die *ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων* bei dem Propheten erkennen konnte. Nur aus diesen Verhältnissen erhält der Ausspruch Christi Matth. 23, 2 sein Licht: *ἐπὶ τῆς Μωυσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς*, denn die Kathedra des Moses ist nicht der Lehrstuhl, sondern der Stuhl des Gesetzgebers, und der Ausspruch besagt: sie haben die gesetzgebende Gewalt des Moses an sich genommen. Dem entspricht denn auch der Fortgang der Rede, V. 3: *πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν, ποιήσατε καὶ τηρεῖτε*, wo *εἰπεῖν* im Zusammenhange mit *τηρεῖν* die Bedeutung: vorschreiben, gebieten fordert. Im N. T. wird von den *γραμματεῖς* nicht ausdrücklich gesagt, daß sie binden [a]) und lösen; aber der Sache nach sind die in dieser Formel angedeuteten Functionen allerdings gegeben. Wenn z. B. Jesus sie entscheiden läßt: *ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν*, so ist dies offenbar ein Lösen oder Erlauben; wenn er ihnen wiederum den Rechtsspruch in den Mund legt: *ὃς δ' ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρύσῳ τοῦ ναοῦ, ὀφείλει*, so ist dies ein Binden oder Verbieten (Matth. 23, 16).

Mit diesem Begriffe des Bindens und Lösens steht außer allem Zusammenhang der rabbinische Gebrauch von פתח in der Bedeutung: erschließen, Aufschluß geben, das Verständniß eines verborgenen Sinnes oder Zusammenhanges öffnen. So sagt der Talmud: ר״ פתח, der Rabbi hat erklärt; so trägt die Vorrede zu dem Midrasch Threnorum die Ueberschrift: apertiones sapientium. Diesem Sprachgebrauche gemäß sagen die Jünger von Emmahus Luk. 24, 32: *διήνοιγεν ἡμῖν τὴν γραφήν*, lesen wir Apg. 17, 3 von dem in der Synagoge auftretenden Paulus: *διελέξατο αὐτοῖς*

---

a) Es ist eine spielende Künstelei, wenn man jüngst in dem *δεσμεύειν φορτία βαρέα* Matth. 23, 4, wofür Lukas 11, 46 *φορτίζειν φορτία δυσβάστακτα* hat, die *φορτία βαρέα* für das producirte Object des *δεσμεύειν* und dieses mit *δεῖν* identisch erklärt hat: „sie schaffen durch ihr Binden schwere Lasten". *Δεσμεύειν* heißt oft nur zusammenhäufen, z. B. die Aehren zu Garben. So hier: „sie häufen schwere Lasten". Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Clementinen *δεσμεύειν* = *δεῖν* im rabbinischen Sinne gebrauchen; siehe unten.

ἀπὸ τῶν γραφῶν, διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι. Es ist ohne Weiteres zuzugeben, daß in diesem Sinne פתח wie das griechische ἀνοίγειν sich unmittelbar mit dem Begriffe des Lehrens berührt; dagegen sind es ganz willkürliche Combinationen, wenn man dieses Aufschlußgeben mit dem rabbinischen Binden und Lösen identificirt, wenn man mit Lightfoot die κλεὶς γνώσεως Luk. 11, 52 dadurch zu erklären sucht, daß מַפְתֵּחַ von פתח komme, dieses aber der gewöhnliche Ausdruck für „lehren" sei, und daraus schließlich die Folgerung zieht, daß bei den Juden der Schlüssel das Attribut des Lehramtes, der Binde- und Lösegewalt, gewesen sei. Die κλεὶς γνώσεως ist eine ganz isolirte Metapher, und wenn auch mit diesem bildlichen Ausdruck nur die arrogirte a) und monopolisirte Gesetzeskunde der νομικοὶ gemeint sein kann, so ergibt sich doch aus dem Zusammenhange und der Vergleichung mit der Parallelstelle Matth. 23, 13, daß als Function des Schlüssels nicht das lehrhafte Aufschlußgeben, sondern das Schließen der Thüre gedacht ist, durch die man zum Heil oder zum Himmelreich eingeht, und daß diese Vorstellung allein die Wahl des Bildes bestimmt hat. Die Schriftgelehrten werden also in diesen Stellen allerdings als unbefugte und verkehrte Pförtner bezeichnet, die das Gegentheil dessen thun, was dem rechten Pförtner obliegt und was auch sie eigentlich beabsichtigen; allein auch dieser Gedanke eines Pförtneramtes des Himmelreichs gehört lediglich zur eigenthümlichen Einkleidung dieser Stellen und kann zum Verständniß des neutestamentlichen Begriffes des Schlüsselamtes nichts austragen.

Auch daß התיר bei den Rabbinen quaestionem solvere heißt (Buxtorf. Lexic. Talm., p. 1410) hat mit der Formel „binden und lösen" nichts zu thun; vielmehr ist Lösen in diesem Sinne wohl ein ganz naheliegender und darum in allen Sprachen gebräuchlicher Ausdruck für die Aufhellung dunkler oder die Entwirrung verwickelter Fragen, während man umgekehrt den Gedanken der

a) Dies liegt in ἤρατε, das zugleich den Begriff einer Aneignung und Verfügung über fremdes Eigenthum in sich schließt, vergl. Luk. 19, 21: αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, und 1 Kor. 6, 15.

Verwickelung schwerlich durch *binden* ausgedrückt finden wird. In diesem Sinne wurde *λύειν* und *ἐπιλύειν* von den Griechen besonders seit Aristoteles gerne gebraucht; in diesem Sinne ist *ἐπιλύειν γρίφους* Räthsel auflösen, *ἐπίλυσις σοφισμάτων* die Auflösung verfänglicher Fragen. So lesen wir denn auch im N. T. Mark. 4, 34: *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα*, wo *ἐπιλύειν* auf die Erklärung der Gleichnisse geht; Apg. 19, 39: *ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται*, wo *ἐπιλύειν* aufklären, erledigen, die *ἔννομος ἐκκλησία* aber die gesetzlich berufene und verlaufende Versammlung im Gegensatze zur tumultuarisch zusammengelaufenen und verhandelnden ist; 2 Petr. 1, 20: *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*, wo *ἐπίλυσις* die Auslegung oder Deutung der Weissagung bezeichnet. Mit *ἐπίλυσις* hat 1 Mos. 40, 5 ff. Aquila, dagegen die LXX mit *διασάφησις* das hebräische Wort פִּתְרוֹן Deutung eines Traumes übersetzt. Für das Verständniß der Formel *binden* und *lösen* ist auch daraus nichts zu gewinnen.

Auch in der profanen Litteratur kommt die Formel *δεῖν* und *λύειν* bisweilen vor. So in Sophokles' Antigone ed. Dind. 1112: *αὐτὸς δ' ἔδησα καὶ παρὼν ἐκλύσομαι*, wo man diesen Ausspruch Kreon's entweder tropisch (so *Schneidewin*: wie ich selbst den Knoten geschürzt habe, will ich ihn auch in eigner Person lösen; *Wunder*: ich will mit euch gehen und meinen Fehlgriff selbst verbessern) oder, was ich hier für das näher Liegende halte, in eigentlichem Sinne auffaßt: ich selbst habe gefesselt, d. h. die Antigone in das Grabmal eingeschlossen, und in eigner Person werde ich befreien. Damit vergleiche man Josephus de bello Jud. I, 5, 2, wo von der politischen Gewalt die Rede ist, welche die Pharisäer unter der Königin Alexandra an sich gerissen hatten und zur Vernichtung der Sadducäer mißbrauchten: *ἤδη καὶ διοικηταὶ τῶν ὅλων ἐγένοντο, διώκειν τε καὶ κατάγειν οὓς ἐθέλοιεν, λύειν τε καὶ δεῖν.* Wie nämlich die beiden ersten Verben „verbannen und zurückrufen" bedeuten, so kann sich auch das Lösen und Binden nur auf das Freilassen und Einkerkern beziehen. Endlich das von dem Recensenten in der Erlanger Zeitschrift a. a. O., S. 154 beigebrachte lehrreiche Fragment des Komikers Telekleides in des

Plutarch Perikles Cap. 16, wo jener sagt, die Athener hätten dem Perikles übergeben

Πόλεών τε φόρους, αὐτάς τε πόλεις, τὰς μὲν δεῖν, τὰς δ' ἀναλύειν, λάϊνα τείχη, τὰ μὲν οἰκοδομεῖν, τὰ δὲ κ' αὖτα πάλιν καταβάλλειν u. s. w.

Wie die Macht über die steinernen Mauern hier näher bestimmt wird als Befugniß, sie zu erbauen oder sie niederzureißen, so wird die über die städtischen Tribute bestimmt als Gewalt, damit die Bürger zu belasten oder sie davon zu befreien: d. h. er soll die Gewalt haben, durch seine Verfügungen über Tribute und Mauern die Städte (im Sinne von Bürgerschaft) als eroberte und unterworfene oder als freie zu behandeln. In allen diesen Stellen bezeichnet *δεῖν* und *λύειν*, ebenso wie im Hebräischen das Schließen und Oeffnen, das Binden und Lösen, Functionen einer verliehenen Gewalt; aber der Begriff der Gewalt liegt nicht in den Verbis an sich, sondern er ergibt sich aus dem Zusammenhange, in welchem sie stehen. Binden und Lösen haben in allen drei Stellen ferner die auch im Hebräischen nachgewiesene Bedeutung: gefangen nehmen und frei lassen, als Unterworfenen oder Freien behandeln; sie fordern daher auch ein Personal-, nicht wie die rabbinische Formel ein Realobject.

In ganz ähnlicher Weise verwerthet die Offenbarung die Ausdrücke schließen und öffnen, binden und lösen, nur versetzt uns die Art, wie sie dies thut, sowie das von ihr gebrauchte Bild des Schlüssels als Symbol der Macht oder Gewalt, unmittelbar in den Vorstellungskreis des Hebraismus. Neben den Schlüssel und die Function des Schließens tritt in ihr noch das Bild der Kette und des Siegels, um die Festigkeit der Gefangenschaft und die Sicherheit des Verschlusses anzudeuten (wie ja schon חָתַם versiegeln, im Pi. verschließen heißt, vergl. übrigens Dan. 6, 18). 20, 1—3 steigt ein Engel vom Himmel mit dem Schlüssel zum Abgrund und einer Kette in der Hand, bindet den Satan auf tausend Jahre, wirft ihn in den Abgrund, verschließt und versiegelt diesen über ihm, damit er die Heiden während dieser Zeit nicht verführe; nach Ablauf derselben wird er für eine kurze Frist gelöset werden. Schlüssel und Kette sind hier allgemeine Symbole der übertragenen Gewalt; wie sich jener auf das Verschließen bezieht, so diese auf das Binden; beide Acte bezeichnen, daß die über-

legene Macht die unterliegende zur Unthätigkeit zwingt. Ebenso fällt 9, 1—3 ein Stern vom Himmel, dem der Schlüssel zum Abgrund gegeben ist; er öffnet und ein die Sonne und Luft verfinsternder Rauch steigt aus dem Schlunde, und aus dem Rauch gehen Heuschrecken hervor. Der Schlüssel bezeichnet hier wiederum die übertragene Gewalt, die bösen Geister zur Entfaltung ihrer verheerenden Thätigkeit freizugeben: dieses Freigeben wird hier durch Oeffnen bezeichnet. Dasselbe besagt das Bild der vier Engel, die nach 9, 14 am Euphrat gebunden stehen und bereit sind, mit Heeresmacht mordend über den dritten Theil der Erde hereinzubrechen: ihre Unthätigkeit wird als Gebundensein dargestellt und die Freigebung ihrer mörderischen Thätigkeit als Lösung. Das Object des Bindens und Lösens ist hier die Person; daß sie gebunden oder gelöst wird, besagt, daß sie in ihrer Thätigkeit gehemmt wird oder freien Spielraum erhält, daß ihr also ihre Thätigkeit factisch erlaubt oder verboten wird. Wenn es von den beiden Propheten 11, 6 heißt, daß sie die Gewalt haben, den Himmel zu schließen, damit der Regen nicht die Tage ihrer Weissagung benetze, so ist hier der eigentliche Ausdruck ἐξουσία dem Bilde des Schlüssels substituirt, und dieses könnte unbeschadet des Sinnes an seiner Stelle stehen. Das 5, 2 erwähnte mit sieben Siegeln versiegelte Buch ist das Buch der Rathschlüsse Gottes, in welchem die Weltgeschicke noch gleichsam verschlossen ruhen; die Versiegelung bedeutet, daß sie an ihrer Erfüllung zur Zeit noch durch höhere Macht gehindert sind; so oft ein Siegel abgenommen wird, steigt ein Geschick sich erfüllend empor; die Macht der Entsiegelung besitzt Christus als der Weltregent, der die zurückgehaltenen Geschicke für die Zwecke seines Reiches zum Vollzug bringt. Wenn er endlich sich selbst 1, 18 den Schlüssel des Todes und des Hades beilegt, so kündigt er sich damit als Den an, der als Ueberwinder der Mächte der Vergänglichkeit die Gewalt hat, sie in ihrer zerstörenden Thätigkeit aufzuhalten oder sie ihnen freizugeben, wie es die Entwicklung seines Reichs fordert.

Unmittelbar an Jes. 22, 22 knüpft der Eingang des Sendschreibens an die Gemeinde zu Philadelphia 3, 7—9 an: „So

spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel David's, der da öffnet und Niemand wird schließen, der da schließt und Niemand öffnet: Ich weiß deine Werke; ich habe dir gegeben (praet. prophetic.) eine offne Thüre, die Niemand schließen kann, denn du hast eine kleine Menge und hast bewahrt mein Wort und nicht verleugnet meinen Namen. Siehe, ich mache, daß aus der Synagoge des Satans von denen, die sich Juden nennen und sind es nicht, sondern lügen daran, siehe, ich werde machen, daß sie kommen und dir zu Füßen fallen werden und erkennen mögen, daß ich dich geliebet habe.“ Christus wird hier, wie Eljakim, als Träger des Schlüssels, aber nicht des Schlüssels des Hauses David's, d. h. als Verwalter einer übertragenen Regierungsgewalt, sondern des Schlüssels, den David selbst, der Vater und Typus des Messias, trug, dargestellt, d. h. als Inhaber der messianischen Reichs- und Königsgewalt. Die Herrschaft, die er kraft dieser Gewalt übt, ist eine schlechthin wirksame: seine Verfügungen schließen jeden Widerspruch aus und können durch Niemand gehindert werden. Dies wird nach althebräischer Anschauung mit dem dem Schlüssel entsprechenden Bilde ausgedrückt: er öffnet so, daß Niemand schließt, er schließt so, daß Niemand öffnet. Allein nach der eigenthümlichen Schattirung, welche die Apokalypse constant diesen Bildern giebt, modificirt sich auch sofort das Oeffnen und Schließen. Dies geschieht durch die allen vorangegangenen Bildern correspondirende Metapher der „geöffneten Thüre“. Diese kommt bereits 1 Kor. 16, 9; 2 Kor. 2, 12 und Kol. 4, 3 vor. Wenn sie hier den freien Spielraum für die Entfaltung der apostolischen Bekehrungsthätigkeit bedeutet, so liegt diese Bedeutung nicht in der bereits sprichwörtlich gewordenen Redensart selbst, sondern lediglich in der Beziehung, in welche diese zu der Wirksamkeit des Paulus gesetzt wird. Wir haben daher auch kein Recht, sie mit De Wette in unserer Stelle als „Spielraum zur Verkündigung des Evangeliums oder zur Bekehrungsthätigkeit“ zu fassen. Die geöffnete Thüre deutet nur an, daß ein Hinderniß gehoben sei, vgl. 4, 1 *θύρα ἀνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ* von der durch die Vision gestatteten Möglichkeit, das, was im Himmel vorgeht, zu sehen und zu hören; ebenso Apg. 14, 27: *ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως*, er

hat die Hindernisse beseitigt, welche die Heiden vom Glauben fern hielten und ihnen den Weg gebahnt, dazu zu gelangen. Haben wir uns nun die Lage der Gemeinde als eine schwer bedrängte vorzustellen, so soll ihr durch diesen Tropus zugesagt werden, daß der die Kirche und die ihre Entwicklung bedingenden Weltgeschicke regierende König selbst kraft seiner angestammten Reichsgewalt eine große Wendung hervorrufen wird, welche sie wie ein offner Durchweg und Ausgang aus allen ihren Bedrängnissen herausführen wird: um der Bekenntnißtreue willen, die sie ihm trotz ihrer kleinen Zahl und Macht bewiesen hat, werden durch die Macht ihres himmlischen Königs ihre leidenschaftlichsten Feinde umgestimmt werden; sie erkennen seine Liebe zu der Gemeinde und beugen sich vor der kleinen, schwachen Heerde, die unter so mächtigem Schutze steht. Wie die öffnende, d. h. die alle Hemmungen aufhebende Thätigkeit des allmächtigen Herrschers der Gemeinde zu gut kommt, so ist die schließende, d. h. aufhaltende und hindernde gegen ihre Gegner gerichtet. Durch die geöffnete Thüre, die Niemand schließen kann, wird der rettende Act seiner Herrschergewalt wiederum als ein so energischer bezeichnet, daß an ihm jeder Versuch ihn zu hindern oder ihm zu widerstreben zu Schanden wird.

Bevor wir den grundlegenden Theil dieser Abhandlung schließen, haben wir noch die Verheißungen zu berücksichtigen, welche in den Sendschreiben der Apokalypse der siegenden Gemeinde gegeben werden. In dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Philadelphia sagt 3, 12 ff. der Herr dem Sieger zu, er werde ihn machen zur Säule (*στῦλον*) in dem Tempel seines Gottes und er werde nicht hinauskommen, d. h. hinausgeworfen werden. Der Ausdruck *στῦλος ἐν τῷ ναῷ* bezeichnet nicht blos einen der Steine (vgl. 1 Petr. 2, 5), aus denen der Tempel erbaut ist, sondern einen der Grundpfeiler, die ihn tragen; man fühlt sich sofort daran erinnert, daß Jakobus, Petrus und Johannes Gal. 2, 9 *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* heißen und die zwölf Apostel Offenb. 21, 12 die zwölf Grundsteine (*θεμέλιοι*) in der Mauer des neuen Jerusalems genannt werden. Es wird also dem Sieger verheißen, er solle seine Stellung unmittelbar neben den Aposteln im Reiche Gottes einnehmen. Bestimmter noch heißt es in dem Sendschreiben an die Gemeinde von

Thyatira 2, 26: „Wer da siegt und meine Werke (d. h. meine Gebote) bis an das Ende bewahret, dem will ich Gewalt (ἐξουσίαν) über die Völker (die Heiden) geben und er wird sie weiden mit eisernem Stabe, wie die Töpfergefäße zertrümmert werden, wie auch ich (diese Gewalt) von meinem Vater empfangen habe." Das Bild des Hirten der Völker mit eisernem Stabe ist aus V. 8 u. 9 des messianischen zweiten Psalmes entlehnt und sagt, worauf auch die Schlußworte führen, dem Sieger die Theilnahme an der messianischen Reichsgewalt und Herrschaft Christi, das συμβασιλεύειν τῷ Χριστῷ (2 Tim. 2, 12), ebenso zu, wie das Sendschreiben an die Gemeinde zu Laodicea 3, 21 es thut: „Wer siegt, dem will ich geben zu sitzen neben mir auf meinem Throne, wie auch ich gesiegt und mich niedergelassen habe neben meinem Vater auf seinem Throne." Damit vergleicht sich die Antwort, welche Jesus Matth. 19, 28 auf die Frage des Petrus: Siehe, wir haben Alles verlassen und sind dir gefolgt, was wird uns dafür? den Jüngern giebt: „Wahrlich, ich sage euch, in der Welterneuerung (παλιγγενεσίᾳ), wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Throne seiner Herrlichkeit, werdet auch ihr, die ihr mir gefolgt seid, sitzen auf zwölf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels." Es leuchtet ein, daß diese Verheißung den Aposteln nicht als Sendboten, sondern als dem Stamme der Urgemeinde und dem Urtypus aller Derer gilt, die um des Reiches Gottes willen auf allen irdischen Besitz und alle irdische Liebe verzichten. Darum wird die den Zwölfen gegebene Verheißung sofort V. 29 in den ganz allgemeinen Grundsatz aufgenommen: „Jeder, der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen verläßt, wird es tausendfältig wieder empfangen und das ewige Leben ererben." Damit aber Niemand in dem verheißenen Lohne eine willkürliche Bevorzugung für das Gottesreich, sondern nur den der Größe seines Verzichtes entsprechenden Ersatz erkenne und sich stets des ethischen Grundes bewußt bleibe, auf welchem die ihm gewordene Zusage ruht, schließt die Rede mit dem Maschal: „Viele, welche die Ersten sind, werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten." Die Vorstellung von einer Herrscher- und Richtergewalt der vollendeten Gerechten findet sich bereits im

Buch der Weisheit 3, 8; „Sie werden richten die Völker und Gewalt haben über die Nationen, und herrschen wird über sie der Herr in Ewigkeit." Ganz in demselben Sinne sagt Paulus: Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden (1 Kor. 6, 2)? In den Sendschreiben der Apokalypse und in Matth. 19, 28 modificirt sich diese Vorstellung zur Theilnahme der siegenden Gemeinde und ihres Typus, der Apostel, an der messianischen Reichsgewalt Christi. Alle diese Verheißungen tragen übrigens einen durchaus eschatologischen Charakter, und ihre Erfüllung gehört wesentlich dem *αἰὼν ὁ μέλλων*, dem עולם הבא an.

Auf dieser Grundlage versuchen wir nun das exegetische Verständniß der hier in Betracht kommenden neutestamentlichen Stellen zu gewinnen. Matth. 16, 19 verheißt Jesus dem Petrus: *καὶ δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἂν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Matth. 18, 18 werden die Schlüssel des Himmelreichs nicht erwähnt, dagegen erscheint hier die Gemeinde als Inhaberin der Binde- und Lösegewalt und zwar mit der Zusage derselben Unfehlbarkeit der Wirkung. Beide Stellen gehören daher wesentlich zusammen, und je verschiedener der Zusammenhang ist, in welchem dieselbe Verheißung in beiden steht, desto geeigneter sind sie, sich gegenseitig zu erklären. Dies wird noch evidenter, wenn sie, wie Holtzmann („Die synoptischen Evangelien", S. 161) annimmt, nicht aus der von Matthäus und Lukas gemeinsam benutzten Redesammlung, sondern aus einer eigenthümlichen Quelle judenchristlicher Färbung entlehnt sind, was neben den Schlüsseln des Himmelreichs, die sonst im N. T. in diesem Sinne nicht vorkommende Formel *δεῖν καὶ λύειν* und die echt jüdische Bezeichnung: *ὁ ἐθνικὸς καὶ τελώνης*, von der sich sonst nur noch Matth. 5, 46. 47 ein Anklang findet, wahrscheinlich macht. Auch die Erwähnung der *ἐκκλησία* hat in den Evangelien keine Analogie mehr (a. a. O., S. 193. 383. 395. 422). In dieser Quelle mögen auch beide einen näheren Zusammenhang gehabt haben als jetzt, wo sie an verschiedenen Orten eingefügt sind. Wenden wir uns zuerst zu Matth. 16, 19, so zeigt schon eine oberflächliche Vergleichung, daß die dem Petrus gegebene

Verheißung in der Form der Zusage Jehova's Jes. 22, 22 sichtlich nachgebildet ist, und darin liegt schon ein Wink für den Ausleger. Das Bild des Schlüssels ist geblieben, aber der eine ist zu mehreren geworden. Der dem Eljakim bestimmte Schlüssel des Hauses David's ist weder der des Pförtners, welcher den Eingang zum Hause versagt oder gestattet, noch der des Hausmeisters, der im Privathause die Vorräthe verwahrt oder herausgibt, sondern das symbolische Attribut des סֹכֵן, der des Königs Stelle vertritt. Er bezeichnet die Reichsgewalt des davidischen Königshauses, die der König entweder in Person oder durch seinen Stellvertreter übt. So ist auch Matth. 16, 19 jeder Gedanke an den Pförtner oder Privathausmeister als fremde Vorstellung ferne zu halten: was Jesus dem Petrus unter dem Bilde der Schlüssel in Aussicht stellt, ist seine Reichsgewalt, die derselbe einst in seinem Namen und in seiner Vertretung auf Erden üben soll, wie er selbst sie im Himmel übt. Da die Schlüssel ausdrücklich auf das Himmelreich bezogen werden, dieses aber seinem Begriffe nach eine ethische Ordnung und Gemeinschaft ist, so wird schon durch diese Modification die in dem Bilde angedeutete Reichsgewalt als sittliche Macht bestimmt. Jes. 22, 22 sind die Functionen der politischen Reichsgewalt durch Schließen und Oeffnen bezeichnet; Matth. 16, 19 treten an die Stelle dieser Ausdrücke die verwandten: Binden und Lösen. Diese Substitution ist nicht mit der Synonymität der beiden Formeln allein zu erklären, um so weniger, weil das Schließen und Oeffnen dem Bilde der Schlüssel weit mehr entsprochen und dasselbe wie in der Parallelstelle Offenb. 3, 7 anschaulicher durchgeführt haben würde. Der Grund der Vertauschung kann also nur darin gesucht werden, daß Binden und Lösen, auf ein Realobject bezogen, zu Jesu Zeit schon die ganz constante, allein gesicherte Bedeutung verbieten und erlauben angenommen hatte[a]) und der allgemein verständ-

a) Unter Diejenigen, welche diese Thatsache in neuerer Zeit wieder verrücken möchten, gehören der Recensent der Erlanger Zeitschrift und D. Düsterdieck. Der Erstere sieht ganz richtig in den Schlüsseln eine Insignie der Macht: dann aber sagt er S. 157: „es ist bekannt, daß, wo die Aussage eine generelle ist, das Neutrum zur Bezeichnung persönlicher Objecte für das Masculinum häufig genug vorkommt." Demgemäß soll ὃ ἂν δήσῃς

liche Ausdruck für die gesetzgebende und richterliche Gewalt in sittlichen Dingen war. Durch die Wahl dieser Formel wird daher die dem Petrus gegebene Verheißung noch bestimmter als durch die Schlüssel des Himmelreiches auf das sittliche Gebiet bezogen. Binden und Lösen aber sind die Functionen der in den Schlüsseln symbolisirten sittlichen Macht, und wegen der Duplicität dieser Functionen wird von den Schlüsseln des Himmelreichs im Plural geredet (vgl. die reformatorische Unterscheidung des Binde- und Löseschlüssels). Darum hat auch Jesus in den Worten: was du auf Erden gebunden haben wirst, wird auch im Himmel gebunden sein u. s. w., dem Petrus nicht erst die Gewalt zu binden und zu lösen als etwas Neues versprochen, sondern es wird ihm nur versichert, daß sein irdisches Binden und Lösen auch in dem Himmel unbedingt rechtskräftig sein soll, offenbar, weil es mit den Schlüsseln des Himmelreiches geübt wird. Die Befugniß, zu binden und zu lösen, muß also auch aus diesem Grunde in der Schlüsselgewalt bereits enthalten und kann von ihr nicht verschieden gedacht sein. „Eine unerträgliche Tautologie ergibt sich dadurch in der That" nur für Den, der dem fortschreitenden Gedankengang des Textes nicht gefolgt ist und überdies noch nicht gelernt hat, zwischen dem Begriffe der Gewalt und dem ihrer Functionen in feinem Denken zu unterscheiden.

---

für οὓς ἂν δήσῃς stehen und der Herr (S. 161) dem Petrus die Obmacht über die Personen zum Heil oder Unheil derselben, die Gewalt über Zulassung oder Nichtzulassung zum Himmelreich zu entscheiden übergeben haben. So sinkt zuletzt der Gedanke der Macht zum bloßen Pförtneramt herab und dieses, zur Vorderthüre hinausgeworfen, schleicht wieder zur Hinterthür herein. Allein die angezogene Regel wird doch da ihre Grenze haben, wo die Bedeutung des Verbums sich alterirt, wenn es auf ein sachliches oder ein persönliches Object bezogen wird; οὓς ἂν δήσῃς aber würde nach neutestamentlichem Sprachgebrauche nicht heißen: welche Personen du vom Himmelreich ausschließest, sondern: welche Personen du in der freien Uebung ihrer Thätigkeit hemmst. Düsterdieck denkt zu λύειν als Object τὴν ἁμαρτίαν, was nach Jes. 40, 2; Hiob 42, 9 und Sir. 28, 2 die Sünde vergeben heißen soll; aber abgesehen davon, daß von der Sünde in der Stelle nicht die Rede und dieses Object willkürlich hineingedacht ist, ist auch die Formel δεῖν τὴν ἁμαρτίαν ohne allen Beleg und ohne alle Analogie.

Daß der Herr seine Reichsgewalt mit den Seinen theilen will, ist, wie wir gezeigt haben, ein dem Neuen Testament keineswegs fremder, sondern geläufiger Gedanke; während er sich aber anderwärts mit eschatologischen Vorstellungen verknüpft und demgemäß stets auf den *αἰὼν ὁ μέλλων* deutet, wird seine Verwirklichung hier schon für den *αἰὼν οὗτος* in Aussicht gestellt; während dieser Gedanke ferner sonst in der strenge festgehaltenen eschatologischen Beziehung die Theilnahme an dem Weltregimente des erhöhten Siegesfürsten ausdrückt, gestaltet er sich hier zur stellvertretenden Ausübung der sittlichen Macht des Erhöhten in seiner irdischen Gemeinde, damit sich diese zum Himmelreiche verkläre.

Demnach sind alle exegetischen Versuche abzulehnen, welche zwischen Schlüsselgewalt einer- und Binde- und Lösegewalt andererseits unterscheiden, mag man jene als das Pförtnerrecht des Himmelreichs, diese als die Vollmacht, die Sünden zu vergeben und zu behalten, jene als die Befugniß der Predigt des Evangeliums, diese der Predigt des Gesetzes, jene als den apostolischen Beruf der Verkündigung der Sündenvergebung, diese als das Recht in der socialen Sphäre des Gemeindelebens zu erlauben und zu verbieten u. s. w. deuten.

Es ist nach der allgemeinen Erörterung der in Frage stehenden Begriffe und ihres Verhältnisses zu einander die Stelle 16, 19 im Zusammenhange zu betrachten. Das Bekenntniß des Petrus, auf welches diese Verheißung folgte, war durch einige Fragen Jesu veranlaßt worden. Er fragte seine Jünger zuerst, wofür ihn die Leute hielten. Aus ihrer Antwort erhellt, daß man ihn für dies und jenes hielt, nur nicht für das, was er nach seinem eignen Bewußtsein war. Darum dringt er direct auf sie ein: Wer, saget ihr, daß ich sei? Nach Mark. 8, 29 antwortet Petrus: du bist der Christ; nach Luk. 9, 20: der Christ Gottes; nach Matthäus: du bist der Christ, des lebendigen Gottes Sohn. Die Uebereinstimmung hinsichtlich des Prädicates Christ beweist, daß darin der Kern der Antwort liegt und der Gottessohn bei Matthäus nur Apposition ist. Um die Antwort ganz zu verstehen, müssen wir tiefer zurückgehen. Drei Begriffe hängen in der evangelischen Heilsverkündigung bei den Synoptikern enge zusammen und bilden das

Centrum ihrer Wahrheit: das Himmelreich, der Gottessohn und der Christ, d. h. der Messias. Sie sind Glieder einer Kette und lassen sich nicht von einander ablösen. Sie stehen in der engsten Wechselbeziehung und setzen sich gegenseitig voraus. Das Himmelreich ist die sociale Ordnung der neuen Gerechtigkeit, in welcher das Heil zur geschichtlichen Thatsache werden soll; der Name des Sohnes Gottes drückt im Unterschiede von den Kindern Gottes ein einzigartiges Verhältniß zu dem Vater aus; der Name Christ bezeichnet Den, der kraft dieses Verhältnisses das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit auf Erden begründen soll. Wir können nicht bezweifeln, daß für Jesus selbst nicht nur der Inhalt und der Wechselbezug dieser Grundbegriffe, sondern auch ihre Verknüpfung mit seiner Person bereits in aller Klarheit fest stand, als er seine öffentliche Wirksamkeit antrat, mit andern Worten, daß er diese nicht angetreten habe, ohne zu wissen, was er sollte und wollte. Dies geht auch aus den synoptischen Berichten mit aller Evidenz hervor. Indem diese die Vorgänge bei der Taufe, die Oeffnung des Himmels, das Herabkommen des Geistes, die Stimme: das ist mein lieber Sohn! als Object seiner eignen Wahrnehmung, mithin als für ihn geschehen darstellen, so besagen sie nur, daß er sich in diesem Augenblicke seiner Gottessohnschaft vollkommen bewußt war und es fortan auch stetig blieb. Die Versuchungsgeschichte will uns verläßigen, daß sein messianischer Beruf, frei von allen selbstsüchtigen und weltlichen Nebengedanken des jüdischen Messiasbildes, schon vor seinem öffentlichen Auftreten unverrückbar vor seiner Seele stand. Das Thema seiner beginnenden Predigt: die Nähe des Himmelreichs und die neue Gerechtigkeit, welche dieses Reiches Grund und Wesen ist, beweist, daß die Idee des Reiches Gottes ihm ihren reichen Inhalt schon damals vollständig erschlossen hatte und daß er in ihrer Realisirung die Aufgabe seines messianischen Berufes sah. Dieselbe Erkenntniß sollte aber auch seinen Jüngern aufgehen, nicht momentan, sondern in allmählicher Entwicklung aus allem dem, was sie bei ihm sahen und hörten. Darum beschwört er nach Markus so geflissentlich die Dämonischen, daß diese ihn nicht als den Heiligen oder Sohn Gottes anredeten und so seine Selbstoffenbarung verfrühten (Mark. 1, 24. 34; 2, 11. 12

5, 6). Den klaren Nachweis, daß dieser Entwicklungsgang in dem Glaubensleben der Jünger nicht von außen nach innen, sondern von innen nach außen ging, halte ich für eine der schönsten und gelungensten Partieen in Weizsäcker's „Untersuchungen über die evang. Geschichte". Mit der Verkündigung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit hebt Jesu Predigt an; die Einsicht in seine specifische Stellung zum Vater eröffnet er seinen Jüngern erst nach längerer Zeit und im trautesten Umgange Matth. 11, 27; Luk. 10, 22. Die Ueberzeugung dagegen, daß er der Christ, daß mithin die Messiashoffnung nicht mehr ein bloßer Zukunftsgedanke, sondern in seiner Erscheinung verwirklicht und daß in ihm das Reich Gottes mitten unter sie getreten sei, sollte erst als reife Frucht aus allen Erfahrungen ihres Lebens erwachsen. Darum will er diese Wahrheit seinen Jüngern nicht lehrhaft aussprechen, sondern erwartet, daß ihr Ausdruck von ihren Lippen ihm entgegentöne als der erste Gruß seines Reiches und seiner Gemeinde. Diesen Moment stellt uns das Bekenntniß des Petrus dar: du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes! Nicht seine Sohnesherrlichkeit, sondern seine messianische Würde ist der Schwerpunkt dieses Bekenntnisses a). Wie ein heller Blitz hat diese Gewißheit den Jünger durchleuchtet, und in derselben haben sich alle bereits vorhandenen Elemente seiner Ueberzeugung in seinem Bewußtsein zur Einheit fest zusammengeschlossen und jedes derselben einen neuen lebendigen Inhalt gewonnen. Jetzt steht des Meisters Bild in seinen wesentlichen Zügen vollendet vor seinem Blick; er sieht in ihm nicht mehr blos den großen Propheten, den ungetrübten Spiegel göttlicher Offenbarung in Wort und That, sondern den Gesalbten Gottes, den König des Reiches, in welchem Himmel und Erde sich zu einer Ordnung durchdringen, er sieht dieses Reich mit der Fülle seiner Güter in ihm schon in lebensvoller Wirklichkeit in die Gegenwart

---

a) Vgl. Weizsäcker, S. 472: „Nicht weil sie den Messias in ihm sehen wollten, haben die Jünger ihn für den Sohn Gottes erklärt, sondern weil sie den Sohn Gottes in ihm erkannt hatten, haben sie ihn auch für den Messias erklärt." Eben darum kann ich keinen Widerspruch gegen den Gang dieser geschichtlichen Entwicklung darin finden, daß Petrus schon Matth. 14, 33 bekennt: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

eingetreten; er fühlt — dies ist die nothwendig vorauszusetzende ethische Seite seines Bekenntnisses, ohne die Jesu Antwort schlechthin unverständlich bliebe — in sich den Drang, an dieses Reich sich mit seinem ganzen Sinn und Wirken hinzugeben und alle seine Kräfte in seinen Dienst zu stellen. Es ist demnach ein Wendepunkt von unberechenbarer Bedeutung, dessen Erinnerung uns die evangelische Geschichte in dieser Erzählung bewahrt, denn zum ersten Male sprechen menschliche Lippen vor Jesu aus, was bisher als das Höchste in den Tiefen seiner Seele verschlossen geruht hatte, und es beginnt sich außer ihm zu entwickeln und zu gestalten. Der Bedeutung dieses Augenblickes entspricht zunächst das Zeugniß: „Selig bist du, Simon Barjona (sein herkömmlicher Name unter den Menschen), denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel", womit die psychologische Entwicklung dieser Erkenntniß nicht aufgehoben, sondern nur constatirt wird, daß sie unter unmittelbarer Erregung und Erleuchtung von Oben zum Abschluß gekommen ist; der Bedeutung dieses Augenblicks entspricht der feierliche Gegengruß, der das Bekenntniß des Petrus erwidert und sich an dieses in der Form sichtlich anschließt: *κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος* (der Jünger- und nun der Reichsname Simon's), *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς*; der Bedeutung dieses Augenblicks entspricht es, daß Jesus den Jünger, der eben der Erste aller Sterblichen in feierlichem Bekenntnisse der Ueberzeugung von seiner himmlischen Reichsgewalt den für alle Zeiten gültigen Ausdruck gegeben, in ebenso feierlicher Verheißung zur Theilnahme an dieser Gewalt beruft und zu ihrer dereinstigen stellvertretenden Ausübung auf Erden bevollmächtigt; der Bedeutung dieses Augenblicks entspricht es endlich, daß nach den übereinstimmenden Berichten aller drei Synoptiker die Jünger die neue Ueberzeugung, daß Jesus der Christ sei, vorläufig noch als tiefes Geheimniß bewahren sollen, bis die Zeit ihrer Enthüllung gekommen sei.

Man hat lange angenommen, daß die Verheißung Jesu sich auf das apostolische Lehramt des Petrus beziehe und ihn zur Predigt seines Bekenntnisses, zur Predigt des Evangeliums und speciell der

Sündenvergebung, bevollmächtige. Nichts ist unrichtiger, als diese Annahme. Man darf unbedenklich behaupten, daß aus ihr fast alle Mißverständnisse dieser Stelle entsprungen sind. Diese Verheißung hat nichts mit der amtlichen Qualität des Petrus als eines apostolischen Lehrers zu thun; sie handelt, um mich einer dogmatischen Unterscheidung zu bedienen, nicht von der Betheiligung an der prophetischen, sondern an der königlichen Thätigkeit Christi, kraft deren er Macht hat, in seinem Reiche und seiner Gemeinde zu walten. Diese Betheiligung allein entspricht dem Bekenntnisse: „Du bist der Christus." Wie die unter den Schlüsseln des Hauses David's symbolisch angeschaute Gewalt ein politischer Begriff ist, so beziehen sich die Schlüssel des Himmelreichs auf dieses Reich, nicht inwiefern es eine Doctrin, sondern inwiefern es eine concrete sociale und ethische Lebensordnung ist. Was dem Petrus in den Schlüsseln und ihren beiden Functionen zugesagt wird, läßt sich nur aus diesem Gedanken bestimmen: es ist das Recht, für die zukünftige Gemeinde die sittlichen Lebensnormen endgültig festzustellen, welche in der Idee des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit mit Nothwendigkeit begründet sind und das daraus sich weiter ergebende Recht, auch im gegebenen Falle zu entscheiden, was diesen Normen angemessen oder widersprechend ist: also die gesetzgebende und richterliche Gewalt im Reiche Gottes. Was er in dieser Beziehung binden und lösen, für verboten und erlaubt erklären wird auf Erden, soll eben kraft seines Bindens und Lösens schon im Himmel gebunden und gelöset sein und nicht erst der nachträglichen Sanction des himmlischen Königs bedürfen a).

---

a) Es streitet durchaus mit dem großartigen ideellen Charakter dieser Verheißung, wenn der Recensent in der Erl. Ztschr. sagt: „Wenn Petrus bindet oder löst, so geschieht dies zunächst auf Erden, und die Sanction im Himmel wird dazu erfordert." Wie wenig auch Luther von seinen traditionellen Voraussetzungen aus die Bedeutung dieses Bindens und Lösens richtig gewürdigt hat, das hat er klar erkannt, daß hier jeder Unterschied des irdischen und himmlischen Thuns schlechthin zur Einheit aufgehoben ist. Vgl. Werke (Erl. Ausgabe) XXXI, 170: „Was ihr bindet und löset, spreche ich, das will ich weder binden noch lösen, sondern es soll gebunden und los sein ohne mein Binden und Lösen, es soll einerlei Werk sein, meins und eures, nicht zweierlei,

Man kann nun freilich einen sehr begründeten Anstoß daran nehmen, daß in dem Reiche Gottes einem Einzelnen eine so unbedingte und ungemessene Gewalt eingeräumt sei, zumal dieselbe Gewalt 18, 18 der Gemeinde übertragen wird, und hat darum verschiedene Wege eingeschlagen, um diesen Anstoß zu beseitigen. Von der einen Seite hat man daran erinnert, daß Jesus seine Frage an sämmtliche Apostel gerichtet habe, daß Petrus nur in ihrem Namen geantwortet und daß darum auch die Verheißung Jesu nicht dem Petrus als einzelnem Apostel, sondern dem ganzen Apostelkreise gelte. In der Weise, wie diese Auskunft meist motivirt wird, verräth sich schon deutlich das willkürliche Interesse, die Verheißung Christi mit einem bestimmten, durch Succession sich vererbenden kirchlichen Amte zu verknüpfen, und man bezieht sie darum auch meist auf Predigt und Absolution. Richtiger hat man von der andern Seite darauf hingewiesen, daß diese Verheißung nicht die amtliche, sondern die ethische Qualität des Petrus, seinen Glauben und sein Bekenntniß, zur Voraussetzung habe und demgemäß in dem Petrus auch Allen gegeben sei, auf welche die gleiche Voraussetzung zutreffe. Aber wenn man dies näher mit dem Wechsel der Formen *Πέτρος* und *πέτρα* zu begründen suchte und diesen dahin deutete, daß sich die erstere auf die Person, die zweite auf das Bekenntniß des Petrus beziehe, so hat man bei dieser schon den Kirchenvätern in manchen Variationen geläufigen Interpretation übersehen, daß sie nur in dem griechischen Text einen Anhalt hat; denn Jesus selbst hat sich für beide Ausdrücke wohl nur der aramäischen Form כֵּיפָא (*κηφᾶς*) bedient, in der griechischen Version dagegen mußte der Wechsel der Formen nothwendig eintreten und statt *ἐπὶ τούτῳ τῷ Πέτρῳ*, das man erwarten konnte, *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* gesagt werden, weil *πέτρος* einen einzelnen losen Felsblock bezeichnet, *πέτρα* dagegen den aus der Tiefe emporsteigenden Fels oder Berg, der allein die unerschütterliche Grundlage eines so festen Baues, wie es hier der Gedanke fordert, abgeben kann; trotz dieser Ver-

---

einerlei Schlüssel, meine und eure, nicht zweierlei. Thut euer Werk, so ist meins schon geschehen; bindet und löset ihr, so habe ich schon gebunden und gelöset."

tauschung der Formen sind darum beide Prädicate auf den Jünger zu beziehen. Denn wenn es auch vollkommen wahr ist, daß das Bekenntniß des Petrus und die bei demselben vorauszusetzende religiöse und ethische Gesinnung den Grund bildet, auf welchem die ihm gewordene Verheißung ruht, so hat doch Jesus selbst nicht in abstracter Weise zwischen Petrus und seinem Bekenntniß, zwischen der Person und ihrer Gesinnung, unterschieden, sondern beide fallen ihm in concreter Anschauung zusammen: es ist der bekennende Petrus, dem seine Zusage gilt; dies besagen schon die einleitenden Worte: *ἐγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος* und das unmittelbar auf *Πέτρος* zurückweisende Demonstrativ in *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ*. Mit Recht haben darum Neuere, wie De Wette und Meyer, in den Worten Jesu eine persönliche Prärogative des Petrus erkannt; aber wenn man sich dafür auf die Voranstellung seines Namens in sämmtlichen Apostelverzeichnissen, auf seine hervorragende und überlegene Stellung im Apostelkreise, auf die eminente Bedeutung der Pfingstpredigt, auf sein dominirendes Wirken in der Urgemeinde beruft, so ist, abgesehen davon, daß die Stellung und Wirksamkeit des Petrus in der Urgemeinde zu Paulus' Zeit sichtlich hinter den dominirenden Einfluß des Jakobus zurücktritt, das Alles doch nicht ausreichend, um die Größe der ihm gewordenen Verheißung zu motiviren und geschichtlich zu rechtfertigen.

Diese ist, wie ich glaube, nur aus der Situation des großen Augenblicks zu begreifen, und diese macht es auch erst verständlich, wie dieselbe Binde- und Lösegewalt, die Christus in den Schlüsseln des Himmelreichs dem Petrus verheißt, 18, 18 als Recht der Gemeinde erscheint. Nicht ohne Grund redet er 16, 18 zum ersten Male von seiner Gemeinde, deren Existenz noch in der Zukunft liegt. Denn das Bekenntniß des Petrus ist, obgleich sein eigenes und persönliches, doch zugleich das der zukünftigen Gemeinde, und indem es Petrus ablegt, sieht Christus in prophetischer Anschauung schon diese Gemeinde gegenwärtig, sowie er mit demselben Blick in dem Glauben des kapernaitischen Hauptmanns Matth. 8, 10 ff. schon die Vielen sieht, die von Morgen und Abend kommen werden, um mit den Patriarchen im Reiche Gottes zu sitzen, wie er Joh. 4, 34 in derselben Anschauung um des beginnenden Glaubens der

Samariter willen, die Gefilde schon weiß sieht für die noch ferne Ernte. Der bekennende Petrus repräsentirt in diesem Momente die Gemeinde der Zukunft, die in ihm gewissermaßen ihre erste concrete Wirklichkeit, ihre primitivste, vorerst noch rein persönliche Gestalt gewonnen hat; er ist der Anfang, aus dem sie hervorgehen, der Grund, auf dem sie emporsteigen, die Wurzel, aus der sie erwachsen soll. Nicht auf seinem späteren apostolischen Wirken, sondern auf dem, was er in diesem Augenblicke ist, ruht darum sein Primat; es besteht darin, nicht daß er dem Range nach primus apostolorum, sondern daß er der Zeit nach primus confessorum ist, die ἀπαρχή, in welcher bereits die religiöse und sittliche Bestimmtheit der zukünftigen Gemeinde erscheint und der darum auch schon die eigenthümlichen Rechte und Privilegien derselben zugesprochen werden. In diesem Sinne bekennt ihn Christus so feierlich als den Fels, auf den er seine Gemeinde unvergänglich erbauen will; in dieser Qualität sagt er ihm früher als allen Andern die Schlüsselgewalt zu, die nach seinem Willen das unveräußerliche Recht dieser Gemeinde sein soll, darum auch nicht in der Absicht, daß er sie allein, ohne oder gar über die Gemeinde, sondern daß er sie in und mit ihr besitze und übe; unter dieser Voraussetzung sichert er den Entscheidungen des Jüngers auf Erden die unbedingte Rechtsbeständigkeit für den Himmel zu. Darauf ruht denn auch das gute Recht der reformatorischen Anschauung, daß in diesen Worten „weder St. Peter noch den Aposteln Gewalt gegeben sei zu regieren oder oben zu schweben", sondern daß es „eitel Zusagen seien, der ganzen Gemeine oder Christenheit gethan" (Luther's Werke [E. A.], Bd. XXVII, S. 123). Denn nur daß er vermöge seines Bekenntnisses die πέτρα der zukünftigen Gemeinde ist, macht die persönliche Prärogative des Petrus aus; die Schlüsselgewalt dagegen ist die specifische Prärogative der Gemeinde und dem Petrus nur als ihrem Setzling und Embryo zuerst oder der Gemeinde in ihm verheißen.

Man könnte sich versucht fühlen, in der Verheißung 16, 19 die Verpflanzung der Semichah von dem jüdischen auf den christlichen Boden zu sehen; denn auch die Semichah ertheilte die Vollmacht zur gesetzgebenden und richterlichen Gewalt in den Worten: cape

potestatem ligandi et solvendi. Aber man übersehe nicht, daß Christus dem Petrus die Schlüssel des Himmelreichs hier noch nicht förmlich überträgt, sondern nur für die Zukunft verheißt. Ihr thatsächlicher Gebrauch setzt vielmehr noch eine Reihe von Bedingungen voraus, die erst zu erfüllen waren. So lange Christus auf Erden wandelte, übte er diese Gewalt selbst und erst nach seiner Erhöhung konnte von einer stellvertretenden Ausübung derselben durch Andere die Rede sein. Die Gemeinde, die dazu berufen war, mußte erst gesammelt werden; sie hatte in Petrus in diesem Augenblicke erst ihren Anfang, in dem übrigen Apostelkreise — sofern von diesem angenommen werden muß, daß er das Bekenntniß des Petrus zu dem seinigen machte — nur ihren Grundstock. Endlich ist auch die Erkenntniß und die Gesinnung, der Petrus in diesem Bekenntniß den Ausdruck gegeben hat, vorerst noch die Intuition und Entschließung der momentanen Erregung und bedarf noch der fortgehenden Pflege, Läuterung und Klärung, um zur festen, unverrückbaren Lebensrichtung zu erstarken.

Denn wie groß auch sein Bekenntniß ist und wie epochemachend der Wendepunkt, den es in der Entwicklung der evangelischen Geschichte bildet, die volle Höhe des Glaubens war damit noch nicht erreicht. Nicht allein darauf kam es an, daß den Jüngern, dem Stamme der zukünftigen Gemeinde, die Gewißheit von Jesu messianischer Würde unumstößlich feststand, sondern auch daß dieselbe in ihrem Bewußtsein nicht ferner getrübt werde von den falschen Zügen des jüdischen Messiasbildes. Der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias lag ihnen, wie dem damaligen Judenthum überhaupt, vollkommen fern. Darum fing Jesus nach dem übereinstimmenden Berichte der Synoptiker seit dieser Zeit an, ihnen zu eröffnen, daß er durch Leiden und Tod vollendet werden müsse. Für diese Eröffnungen durfte er bei ihnen nicht das sofortige Verständniß erwarten: je entschiedener sie den herrschenden Vorstellungen widersprachen, in denen auch sie befangen waren, um so unfehlbarer mußten sie in ihnen einen Kampf hervorrufen, der nur allmählich überwunden werden konnte und in dem das echte Messiasbild auch in ihnen zu der reinen und geistigen Gestalt hindurchdringen sollte, in welcher es in seinem Bewußtsein lebte. Als

er ihnen darum zuerst seinen bevorstehenden Ausgang ankündigte, legte Petrus ebenso entschieden Widerspruch dagegen ein, wie er ihn vorher als den Christ bekannt hatte. Er zieht Jesum bei Seite und will ihn davor bewahrt sehen; dieser aber wendet sich ab und entgegnet ihm strafend: „Weiche hinter mich, Satan, du bist mein Aergerniß, denn dein Sinn steht nicht nach dem, was Gottes, sondern was der Menschen ist." Ein schärferer Contrast ist nicht denkbar, als er zwischen diesem Momente und dem unmittelbar vorher geschilderten besteht. Sie vergleichen sich in ihrem ganzen Verlauf; dort die Frage: „Wer, sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sei? wer, saget ihr, daß ich sei?" hier die Verkündigung des Leidens, beide gleich einleitend und anregend zu dem, was folgt. Dort das wie aus Granit gehauene Bekenntniß: „Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes!" hier die ängstliche Beschwörung: »ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο!« dort die Antwort: „Nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel!" hier die Entgegnung: »οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων«; dort die Bezeichnung des Petrus als πέτρα der Gemeinde der Zukunft, hier die Bezeichnung derselben Person als σκάνδαλον, als Versucher des Herrn; dort die Zusage der stellvertretenden Ausübung der Reichsgewalt im ganzen Umfang ihrer sittlichen Macht und ihrer Functionen; hier das ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, womit er den Versucher in der Wüste Matth. 4, 10 von sich getrieben, die Fortweisung des eben noch mit der Reichsgewalt Belehnten als Satan, der des Reiches unversöhnlicher Feind und Widersacher ist. Dann wendet sich die Warnung mit tiefem, aber milderem Ernste an die Jüngerschaft der Gegenwart und Zukunft: „Will mir Jemand nachfolgen ꝛc." und bezeichnet die Selbstverleugnung und Weltentsagung der Kreuzesnachfolge bis zum Verzicht auf das eigne Leben, das nur so in höherem Sinne sichergestellt werden kann, als die unumgängliche Bedingung der Theilnahme am Himmelreiche und folglich auch an allen Rechten und aller Gewalt, welche seinen Bürgern verheißen sind. So gewiß die Mißverständnisse des Petrus über das, was Jesu messianischer Beruf forderte, nicht blos nur einem intellectuellen Fehler, sondern aus einem Defecte seiner

ethischen Gesinnung, aus der Leidensscheu und der Kreuzesflucht, entsprungen waren, wie diese auch später die Ursache seiner Verleugnung und seines Falles geworden sind; so gewiß um dieses Defectes willen die Verheißung, die ihm Christus in der ersten Hälfte der Erzählung gegeben hatte, in der zweiten so entschieden in ihr directes Gegentheil umschlägt, daß sogar der Felsgrund der Gemeinde zum Versucher und zum Satan wird: — so gewiß ist auch die volle Lauterkeit und Reinheit der Seele und die durch sie bedingte Fähigkeit, sich mit unbedingtem Selbstverzichte und unbedenklicher Opferwilligkeit an die Zwecke des Himmelreichs hinzugeben, der ethische Grund, mit welchem die Verheißung der Schlüsselgewalt, die Bevollmächtigung zum rechtsbeständigen Binden und Lösen als einem sittlichen Acte steht und fällt. Die Ausübung der Schlüsselgewalt ist darum schlechthin ethisch bedingt und nur in dem Maße, als ihre Bedingung vorhanden ist, haben ihre Functionen Rechtskraft und Beständigkeit für das Himmelreich. Die Annahme, daß Jesus den Petrus schlechthin damit bekleidet oder sie an ein bestimmtes, zunächst in seiner Person repräsentirtes Amt geknüpft hätte, ist vielmehr eine dem ganzen Verlaufe der Erzählung widersprechende und mithin unvollziehbare Vorstellung: ihre Verheißung war ihm, soweit sie an ihm persönlich erfüllt werden sollte, nur unter der Voraussetzung gegeben, daß er den keinem Jünger zu ersparenden sittlichen Läuterungsproceß siegend bestehen werde, wie ihm dafür die Fürbitte seines Meisters später Bürgschaft leistet (Luk. 22, 31. 32). Beachtenswerth aber ist die Doppelgestalt, die er in dieser Erzählung nach den beiden entgegengesetzten, in seiner Seele noch streitenden ethischen Grundrichtungen zeigt: nach der einen Seite ist der bekennende Petrus, wie der Anfang, so der Typus der zukünftigen Gemeinde und veranschaulicht zugleich den Umfang ihrer Privilegien und Rechte als der Stellvertreterin Christi auf Erden; nach der andern Seite ist der vom Leidenswege und seiner Vollendung abmahnende Petrus der Typus aller Versuchungen, die sie selbst, und aller Gefahren, welche ihre vom Herrn ihr gewordene Macht zur Fortführung und Vollendung seines Reiches bedrohen. Er ist darum der Typus der zukünftigen Gemeinde auf der idealen Höhe ihres Glaubens und zugleich in der

Schwäche und Beschränktheit ihrer empirischen Erscheinung und insofern eine warnende Mahnung für alle Zeiten, daß sie sich über diese zu jener siegend erhebe.

Ueberblicken wir den von allen drei Synoptikern (Matth. 16, 13—26; Mark. 8, 27—37; Luk. 9, 18—25) aufgenommenen Abschnitt, so ist Allen gemeinsam das Bekenntniß des Petrus mit den veranlassenden geschichtlichen Umständen, die Ankündigung des Leidens und Todes Jesu und die an die gesammte Jüngerschaft gerichtete Mahnung zur Selbstverleugnung und Weltentsagung; dem Matthäus und Markus gemeinsam ist das Gespräch zwischen Christus und dem vom Leidensgang abmahnenden Petrus, aber während Markus die Abmahnung des Petrus historisch referirt, gibt Matthäus die eigenen Worte des Jüngers in directer Rede wieder, auch fehlt bei Markus in der Antwort Jesu das *σκάνδαλόν μου εἶ*. Dagegen gehört die verheißungsvolle Antwort Jesu an den bekennenden Petrus dem Matthäus eigenthümlich an. Da sich dieselbe nicht nur ihrem Inhalte nach fest an das Vorhergegangene anschließt, sondern auch in der Form dem Folgenden, auch wie es Markus referirt, vortrefflich entspricht und überhaupt dem ganzen Abschnitt erst die geschlossene parallele Gliederung des Dialoges sichert, so läßt sie sich, auch wenn man von der Ursprünglichkeit des Markus oder der ihm zu Grunde liegenden evangelischen Urschrift im Allgemeinen ausgeht, nicht als fremdes Einschiebsel und willkürliche Erweiterung ansehen; sie ist, mag sie der gemeinsamen Redesammlung (Weizsäcker, S. 192) oder aus einer eigenthümlichen Quelle ergänzend entlehnt sein (Holtzmann), sicher dem ursprünglichen Strome der apostolischen Tradition entflossen und hat die geschichtliche Glaubwürdigkeit für sich. Dafür bürgt schon der alterthümliche, echt hebraisirende Ausdruck der Einkleidung; auch das auf den ersten Blick auffallende Vorkommen des Wortes *ἐκκλησία* kann im Zusammenhange nicht befremden, sondern ist durch denselben vollkommen gerechtfertigt.

Wie sich aber auch das Urtheil über ihre Quelle entscheiden und feststellen mag, jedenfalls bildet die Verheißung an Petrus Matth. 16, 19 die Grundlage und die Einleitung für die der ganzen Gemeinde gegebene Zusage Matth. 18, 18: *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα*

ἂν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Dieses Wort kann allerdings zunächst nur an die Apostel gerichtet gewesen sein; aber abgesehen davon, daß diese nicht blos Verwalter des Lehramtes, sondern zugleich der Grundstock sind, der sich später zur Gemeinde erweitert hat, also diese Gemeinde selbst in ihrer primitivsten, noch nicht organisirten Gestalt, so weist doch Alles, was dem Ausspruche unmittelbar vorangeht und ihm nachfolgt, deutlich darauf hin, daß Jesus, als er ihn that, bereits die erweiterte und organisirte Gemeinde der Zukunft im Auge hatte und diese als die Trägerin der darin enthaltenen Vollmacht in den Aposteln anredete. Der ganze Abschnitt V. 15—20 ist darum als Gemeinderede anzusehen. Aber was dem Ausspruche V. 18 eine neue Bedeutung gibt, ist der Umstand, daß der Zusammenhang, worin er steht, an einem einzelnen Beispiele zeigt, wie die Schlüsselgewalt praktisch zur Bethätigung kommt und in welcher Sphäre sie ihre Aufgabe zu lösen hat. Jesus gibt nämlich das Verfahren an, welches das Gemeindeglied gegenüber dem sich an ihm versündigenden Bruder beobachten soll, denn daß die Sünde des Bruders an dem Bruder die Voraussetzung dieser Anweisung ist, geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor und stünde selbst dann fest, wenn εἰς σὲ im recipirten Texte mit Lachmann als Glossem zu streichen wäre. Es wird dann ein vollständiger Instanzenzug gezeichnet, durch den die brüderliche Beurtheilung und Zurechtweisung sich zu bewegen hat. Der Gekränkte soll zuerst den Beleidiger unter vier Augen seines Unrechts zu überführen versuchen. Schlägt diese persönliche Bemühung, den Bruder zu gewinnen, fehl, so soll er einen oder zwei Zeugen zuziehen, damit der ganze Handel durch zweier oder dreier Zeugen Aussage constatirt sei. Wird damit offenbar bereits die richterliche Behandlung eingeleitet, die nach 5 Mos. 19, 15 nur auf den Grund der Deposition zweier oder dreier Zeugen statthaben soll, so greift doch diese Zuziehung hier über den bloßen Zweck der Constatirung hinaus: sie sollen vielmehr mit dem Gekränkten den Beleidiger zur Erkenntniß seines Unrechts führen und ihn bestimmen helfen, dasselbe gut zu machen. Dies ergibt sich deutlich aus den folgenden Worten: ἐὰν δὲ παρα-

κούσῃ αὐτῶν: wenn er nämlich auch ihren Mahnungen das Gehör hartnäckig verschließt, dann soll der Gekränkte seine Sache vor die Gemeinde bringen (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ). Hört er auch nicht auf deren Spruch, so soll er den Beleidiger wie den Heiden und Zöllner halten (ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης), d. h. er soll ihn als außerhalb der Gemeinde und des Reiches Gottes stehend betrachten, er soll das engere brüderliche Verhältniß zu ihm aufgeben und nur noch die allgemeine Pflichtbeziehung obwalten lassen, deren Berücksichtigung dem Christen gegen alle Menschen, selbst gegen Feinde und Beleidiger, obliegt.

Daran reiht sich nun die Verheißung V. 18: „Wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet 2c." Es fragt sich, wer in dem vorher beschriebenen Instanzenzug mit solcher Unfehlbarkeit die Binde- und Lösegewalt geübt habe? Gewiß nicht, wie der Recensent in der Erlanger Zeitschrift, S. 159 ff., annimmt, der Gekränkte dadurch, daß er den hartnäckigen Beleidiger als Heiden und Zöllner betrachtet; ebensowenig der Eine oder die Zwei, die er noch zuzieht, sonst würde es keiner dritten Instanz mehr bedürfen; sondern die Gemeinde selbst: sie erst hat diese richterliche Vollmacht in dem endgültigen Rechtsspruche geübt, den sie zwischen dem Kläger und dem Beklagten gefällt hat, und weil der Letztere sich ihrem Spruche nicht unterworfen hat, der auf Erden und im Himmel zu Recht besteht, darum ist es nicht blos Recht, sondern auch Pflicht des Gekränkten (man beachte den Imperativ ἔστω) ihn als einen Solchen zu betrachten, der ihr nicht mehr angehört und sie nichts mehr angeht. Da aber Binden und Lösen nur die Functionen der Schlüsselgewalt des Himmelreichs sind, so wird in diesen Functionen zugleich diese zuerst dem Petrus als der πέτρα der zukünftigen Gemeinde verheißene Gewalt hier der Gemeinde selbst als ihrer eigentlichen Trägerin feierlich zugesichert und sie damit als die höchste und letzte richterliche Instanz auf Erden beglaubigt und bevollmächtigt. Diese Bevollmächtigung ist wiederum in der Form der Verheißung ausgedrückt, weil, so lange der Herr auf Erden weilt, er selbst die Schlüsselgewalt seines Reiches übt und somit die Ausübung derselben durch die Gemeinde, die noch nicht einmal ihre organisirte Gestalt gewonnen hat, für

jetzt noch Sache der Zukunft ist. Daß dieses Wort in dieser bestimmten Fassung noch nicht vom Herrn selbst gesprochen sein könne, sondern dieselbe erst durch eine spätere Redaction empfangen habe, hat man aus der Erwähnung der ἐκκλησία von manchen Seiten her geschlossen; aber nothwendig ist dieser Schluß nicht. Ist diese Erwähnung Matth. 16, 18 gerechtfertigt, so kann man sich auch hier an ihr nicht stoßen, zumal wenn ursprünglich beide Stellen näher zusammenhingen als jetzt.

Daß die richterliche Gewalt der Gemeinde zustehe, daß sie darum auch nur im Namen und in der Mitte der Gemeinde geübt werden sollte, ist keineswegs ein neuer, sondern ein uralter Gedanke des Hebraismus. Daher werden 4 Mos. 35, 12 Vorkehrungen gefordert, daß der Todtschläger nicht sterbe, bevor „er vor der Gemeinde gestanden zum Gerichte"; ist der Todtschlag absichtlos geschehen, so soll nach V. 24 ff. „die Gemeinde richten zwischen dem Todtschläger und dem Bluträcher und jenen aus der Hand von diesem erretten". Ein Nachklang dieser Anschauung tönt noch in Spr. 26, 26: „Verdeckt wird Haß durch Täuschung, enthüllt wird seine Bosheit in der Versammlung" (קָהָל = ἐκκλησία). Ganz analog sichert Jesus seiner Gemeinde als letzter und höchster Instanz auf Erden das Recht der Entscheidung in jeder Sache des Bruders wider den Bruder und ihrem Urtheile die Unfehlbarkeit und die Rechtsbeständigkeit auch für den Himmel: bei ihm hat sich darum auch Jeder unbedingt zu beruhigen, sofern er als ihr Glied gelten will. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, daß die Gerichtsbarkeit der Gemeinde sich nur auf die Rechtshändel und sonstigen Streitigkeiten der Brüder untereinander beschränke und nur in dieser Beschränkung eine solche Rechtskraft habe; vielmehr greift die feierliche Verheißung Jesu über den einzelnen Fall, um den es sich handelt, hinaus und spricht ihr in ganz unbegrenzter Weise innerhalb ihres Gemeinschaftslebens die richterliche Competenz zu. Namentlich wird sie daher dieselbe auch auf dem Gebiete und in allen Fragen der Disciplin zu üben haben. Endlich leuchtet ein, daß die Pflicht Den, welcher sich dem letztinstanzlichen Spruch der Gemeinde entzieht, als Heiden und Zöllner zu behandeln, nicht blos dem Kläger obliegt, sondern ebenso der Gemeinde, deren Entschei-

dung er verachtet. Das Recht des Bannes wird also allerdings aus dieser Stelle gefolgert werden dürfen.

Die Rede schließt V. 19 und 20: „Wahrlich, ich sage euch, wenn Zwei unter euch einstimmig geworden sind auf Erden über irgend etwas, um was sie bitten werden, so wird es ihnen werden von meinem Vater im Himmel; denn wo Zwei oder Drei sich geeinigt haben auf meinen Namen hin, daselbst bin ich mitten unter ihnen." Diese Verse handeln nicht, wie Bleek es faßte, als ein für sich bestehender kleinerer Abschnitt von der Kraft des Gebetes, sondern sie geben den Grund an, auf dem die vorausgegangene Verheißung ruht. Die Zwei oder Drei, von denen hier die Rede ist, sind aber nicht mit dem einen oder den zwei Zeugen V. 16 zusammenzustellen, sondern sie bezeichnen in sprichwörtlicher Redeweise den Begriff des Collegiums (tres faciunt collegium), näher den Begriff der christlichen Gemeinschaft nach ihrem Minimalbestande. Dem Gedanken nach hat die Stelle ihre Parallele in dem verwandten rabbinischen Ausspruche, den Lightfoot, Schöttgen und Wolf hier citiren und auf den auch De Wette verweist: wo Zwei oder Drei zum Gerichte zusammensitzen, da ist die Schechina mitten unter ihnen; denn da die Schechina das Symbol der persönlichen Offenbarung Gottes ist, so soll dadurch der richterliche Ausspruch der Zwei oder Drei als Gottesurtheil gekennzeichnet werden. So verheißt auch hier Christus seiner Gemeinde, ganz abgesehen von ihrer Zahl: wo sie als seine Stellvertreterin in seinem Namen zur Ausübung der Schlüsselgewalt zusammentritt, wolle er geistig in ihrer Mitte gegenwärtig sein und auf ihr Gebet ihr Urtheil lenken, daß es auf Erden und im Himmel gelte. Beide Verse motiviren darum die Unfehlbarkeit der Binde- und Lösegewalt, die er seiner Gemeinde als höchster und letzter Instanz auf Erden zugesagt hat; sie leiten durch den Zusammenhang, in welchem sie stehen, auf den Gedanken, daß, wer den Richterspruch der bindenden und lösenden Gemeinde verachtet, den Herrn selbst verachtet, der durch sie als sein Organ richtet und entscheidet; sie zeigen endlich, daß, wenn auch jeder wahre Christ als Inhaber der Schlüsselgewalt zu denken ist, er dieselbe in Beziehung auf Andere doch nur potentiell besitzt, actuell aber sie nur in und mit der durch Christum

erleuchteten Gemeinde üben darf, in welcher er sein Urtheil an dem der Gesammtheit zu orientiren, zu prüfen, zu berichtigen hat. Freilich aber ist unter der Gemeinde nicht die Vollzahl der getauften und confirmirten Mündigen zu denken, sondern die wirkliche communio sanctorum. Nur in dem Maße, als diese ideelle Voraussetzung auf die sichtbare Gemeinde zutrifft und die Gerechtigkeit des Reiches Gottes an ihr zur Wirklichkeit geworden ist, darf sie sich der Verheißung getrösten, daß was sie auf Erden bindet und löset, auch im Himmel gebunden und gelöset ist.

Die richterliche Gewalt der Gemeinde setzt aber die gesetzgebende voraus, deren Begriff ja gleichfalls schon in dem Binden und Lösen liegt, und indem wir uns zu dieser wenden, haben wir die auf Anlaß der Ahrens'schen Untersuchung aufgeworfene Frage zu beantworten: nach welchem Gesetze die Gemeinde erkennen soll und und in welchem Sinne das Binden und Lösen, das Verbieten und Erlauben, mit einem Worte die gesetzgebende Macht, von ihr ausgesagt werden könne. Die Beurtheiler haben ganz richtig erkannt, daß das mosaische Gesetz den ausreichenden Grund und Maßstab dazu nicht abgeben könne; da sie aber auf die Cardinalfrage keine Antwort zu geben wußten, sind sie lieber von dem constanten Sinn der Formel abgegangen und haben zum Theil fremdartige Objecte wie *ἁμαρτία* hinzugedacht. Und doch lag die richtige Antwort so nahe. Man gehe nur auf die Bergpredigt zurück! Wenn Jesus der rabbinischen Auslegung des fünften Gebotes: wer tödtet, soll des Gerichtes schuldig sein, die andere entgegensetzt: wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichtes schuldig u. s. w.; wenn er das Verbot des Ehebruches bis zu der sittlichen Höhe spannt, auf der bereits der lüsterne Blick nach des Andern Weib als Ehebruch des Herzens gerichtet erscheint; wenn er im Gegensatz zu der mosaischen Gestattung des Scheidebriefes schon den Aussteller eines solchen als moralischen Urheber für den Ehebruch seines Weibes verantwortlich macht; wenn er das Verbot des falschen Eides dahin schärft: ihr sollt in keinem Wege schwören, eure Rede sei Ja, Ja, Nein, Nein, was darüber ist, ist vom Bösen; wenn er das Wiedervergeltungsrecht schlechthin durch das Gebot des sanftmüthigen Duldens selbst des Unrechtes ausschließt; wenn er das Gebot der

Nächstenliebe bis auf die Feinde und Beleidiger ausdehnt, und darnach alles Entgegenstehende beurtheilt, so hat er in diesen und ähnlichen Sprüchen nur gethan, was die Rabbinen binden nannten. Wenn er umgekehrt die Sabbathfeier unter die Regel stellt: der Sabbath ist um des Menschen willen da, nicht umgekehrt (Mark. 2, 27), oder wenn er sie durch die Pflicht, Gutes zu thun und das Leben Anderer zu erhalten, normirt, so hat er damit gelöset, was die Rabbinen banden. Wenn er Mark. 7, 15 dem Händewaschen und den Speisegesetzen die Regel entgegenstellt: nichts kann den Menschen verunreinigen, was von außen in ihn eingeht, so hat er damit gleichfalls gelöset, mit der Hervorkehrung des Gegensatzes aber: was aus dem Menschen herausgeht, das verunreinigt ihn, und der daran geknüpften Mahnung: aus dem Herzen kommen alle bösen Gedanken (V. 27), hat er wiederum gebunden. Die Worte: „ich aber sage euch", womit er in der Bergpredigt jeden seiner Sprüche einleitet und die er so energisch dem: „ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist", gegenüberstellt, charakterisiren seine Worte als Acte der gesetzgebenden Gewalt.

Dies Binden und Lösen vergleicht sich, oberflächlich angesehen, so durchweg mit dem der Rabbinen, daß man ihn jüngst in dieser Beziehung mit Schammai und Hillel geradezu auf eine Linie stellen zu dürfen glaubte; allein der Abstand ist ein himmelweiter. Das Binden und Lösen, durch welches die Rabbinen das Gesetz fortzubilden und mit einem Zaune zu umgeben beabsichtigten, bestand in einem casuistischen Theilen, Spalten und Zergliedern des Gesetzesbuchstabens; Jesus dagegen führte überall die Bestimmungen des Gesetzes auf die in dem Gesetze selbst liegenden, zum Theil schon von den Propheten über die Bestimmungen desselben gesetzten Principien zurück, auf das Princip der Liebe zu Gott und zum Nächsten, auf die Principien der Barmherzigkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, der inneren Reinheit und Keuschheit, auf das Princip des höchsten sittlichen Zweckes, dessen Förderung allen äußeren Einrichtungen erst ihren relativen Werth sichert. Die Gerechtigkeit des Himmelreiches ist daher auch in seinem Sinne nicht verschieden von der, welche das Gesetz in seinen obersten Principien und die Propheten fordern, sondern nur die Realisirung und Vollendung

derselben. Deshalb bezeugt er auch noch Marc. 12, 34 dem Schriftgelehrten, der die Liebe Gottes und des Nächsten über alle Opfer stellt: er sei nicht fern vom Reiche Gottes. Er hat aber kein System der christlichen Ethik aufgestellt, sondern nur an einzelnen Beispielen den großartig idealen Charakter dieser evangelischen Gerechtigkeit aufgezeigt und eben damit seine Reichsgenossen belehrt, wie sie aus den Principien des Gesetzes und der Prophetie, aus der Idee des absolut Guten selbst heraus, zu binden und zu lösen, was sie im gegebenen Falle für verboten, d. h. der Idee des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit widersprechend, und was sie für erlaubt, d. h. dieser Idee entsprechend, zu erklären haben. Sie selbst sollen dadurch die von ihm eingeleitete Fortbildung und Vollendung des Gesetzes unter der Leitung seines Geistes fortführen, nicht um über seine Höhe hinaus-, sondern um immer mehr zu ihr emporzudringen.

Die Stellung, die er ihnen damit zum Gesetz anwies und in die er selbst eintrat, war aber keineswegs eine ganz einfache, sondern läßt sich aus sehr verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Insofern er von seinen Reichsgenossen fordert, daß ihre Gerechtigkeit nicht aus dem Buchstaben, sondern aus den in ihnen lebendig gewordenen Principien des Gesetzes und der Propheten erwachsen und darum eine bessere sein solle als die der Pharisäer, konnte er von sich sagen, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen; ja er konnte dies in der ihm eigenen hyperbolischen Ausdrucksweise in die Worte fassen: „Wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde vergehet, wird kein Jota oder Strichlein von dem Gesetze vergehen, bis daß Alles geschehe.“ Insofern er sie aber nicht an den Buchstaben, sondern an die Principien des Gesetzes verwies, mußte jener, die einzelne Vorschrift, factisch unwesentlich und irrelevant für Den werden, der dies principielle Verständniß gewonnen hatte. Insofern er endlich die Barmherzigkeit über die Opfer stellte, der äußeren Berührung und den Speisen jede verunreinigende Wirkung absprach, die Gestattung des Scheidebriefes für eine Condescendenz des Moses an die Herzenshärtigkeit seines Volkes erklärte, wurde indirect einer ganzen Reihe von Geboten jede Bedeutung entzogen und der zukünftige Bruch

mit dem Gesetze geradezu eingeleitet. Er selbst aber ist nicht revolutionär dagegen aufgetreten; er hat das Volk nicht von der Beobachtung des Gesetzes abwendig gemacht; er hat es sogar zum Gehorsam gegen die Gebote und Verbote der Schriftgelehrten ermahnt — nur im engsten Kreise seiner Vertrauten, nur für seine Reichsgenossen hat er das Gesetz aus seinen eigenen Principien reformirt und vollendet und es der zukünftigen Gemeinde in der weiteren Entwicklung seines Reiches überlassen, das Opferinstitut, die Speiseverordnungen, die Sabbathsvorschriften u. s. w. außer Kraft zu setzen und so überhaupt den Bruch mit dem in einzelnen Satzungen und Geboten auseinandergehenden Gesetze (Eph. 2, 15, vgl. Kol. 2, 14), dem alten Gewande, das keinen neuen Lappen mehr ertrug, zu vollziehen. Nichts konnte ihm daher ferner liegen, als dem alten Gesetze neue bindende Einzelgebote zu substituiren und eine Art neuen Gesetzes- und Buchstabendienstes zu begründen; alle Anweisungen, die er in Gesetzesfragen gibt, sind Geist und Leben, sie tragen einen durchaus idealen Charakter und legen diesen schon in dem oft hyperbolischen Ausdruck dar, der sie gegen jede engherzige buchstäbliche Auffassung verwahrt; sie setzen, wie die freieste innere Sittlichkeit, so auch die freieste Selbstthätigkeit von Seiten Derer voraus, denen sie gelten; sie sind Saatkörner, in denen eine Welt neugestaltender Gedanken für die Zukunft aller Zeiten ruht, und nur wer diese freie lebendige Thätigkeit versteht, die seine Gemeinde in ihrem Binden und Lösen zu entfalten berufen ist, begreift auch, welch ein Reichsprivileg der König des Himmelreichs, der Christ, ihr in dieses Reiches Schlüsseln anvertraut hat. Er hat ihr damit in der That eine Aufgabe gestellt, die so unendlich ist als die Idee des Guten selbst, eine Aufgabe, an deren Lösung wir noch arbeiten und an der so lange fortgearbeitet werden muß, als sein Geist in der Menschheit wirkt und des Gottesreiches Realisirung das Ziel ihrer sittlichen Arbeit ist a).

Trotz der im apostolischen Zeitalter bestehenden Gegensätze tritt

a) Man vergl. die nähere Ausführung bei Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl.), S. 27—47; Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, S. 342—354.

uns doch im Wesentlichen dieselbe Auffassung darin allenthalben entgegen. Obgleich der Jakobusbrief die Werke noch schärfer betont als den Glauben und unter dem Worte Gottes geradezu das Gesetz versteht, so meint er doch mit dem letzteren nicht das mosaische, sondern eben das von Christus vollendete Gesetz: den *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας* (1, 25; 2, 12), das als lebendige Macht der *λόγος ἀληθείας* ist, aus dem die *ἀπαρχὴ τῶν θεοῦ κτισμάτων* geboren wird (1, 18). Den principiellen Satz: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, bezeichnet er als *νόμος βασιλικός* (2, 8); das Gesetz ist ihm eine unbedingte Einheit, so daß die Uebertretung des einzelnen Gebotes den Bruch des ganzen Gesetzes involvirt (2, 10); den wahren Gottesdienst sieht er nicht in dem Festhalten an dem Opferinstitute, sondern in der barmherzigen, hülfreichen Liebe Verlassener und Bedrängter und in der Selbstbewahrung vor den befleckenden Einflüssen der Welt (1, 27). Alle diese Aussprüche führen auf den gemeinsamen Gedanken, daß die Erfüllung des Gesetzes nicht auf der Beobachtung der einzelnen Vorschrift, sondern auf dem Lebendigwerden des einheitlichen Gesetzesprincips in dem freien Bewußtsein und dem Leben des gläubigen Subjectes beruht. Auf der andern Seite hat Paulus zwar das mosaische Gesetz nur als temporäre, um der Sünde willen in die Verheißung zwischen eingekommene Ordnung für Unfreie gefaßt, er hat es als unvollkommene Institution unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* gestellt und Christum als den Erlöser vom Gesetz und des Gesetzes Ende proclamirt, er hat die Gerechtigkeit vor Gott nicht auf des Gesetzes Werke, sondern auf den Glauben gegründet; nichtsdestoweniger dringt auch er Röm. 13, 8—10 im Sinne Jesu und des Jakobusbriefes auf die Erfüllung der Gebote aus ihrem in dem Gesetze selbst ausgesprochenen gemeinsamen Principe, wenn er sie zusammengefaßt sieht in dem Worte: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, und dann die Liebe als des Gesetzes Erfüllung verkündigt[a]). Daraus ergibt sich von selbst, nach welchem

a) Ueber die Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit bei Jesus und Paulus und das, was daraus für das Verhältniß des religiösen und des sittlichen Verhaltens der Gläubigen folgt, vergl. man Ritschl's treffende Auseinandersetzung a. a. O., S. 49 ff.

Maßstabe die Gemeinde die vom Herrn ihr übertragene Schlüsselgewalt, ihre gesetzgebende und richterliche Macht zu bethätigen habe: es ist der *νόμος ἐλευθερίας*, es ist die Gerechtigkeit des Himmelreiches, es ist das in dem Gesetze und der Prophetie schon anklingende, aber in ihnen noch nicht frei gewordene und vollständig durchgeführte, sondern noch vielfach gebundene Princip frommer Sittlichkeit, zu dessen Ausgestaltung und Verwirklichung im gemeinsamen Leben sie berufen ist und nach welchem sie Alles zu beurtheilen und zu richten hat.

Ist aber die Schlüsselgewalt im weitesten Sinne die Reichsgewalt Christi selbst, die seine Gemeinde als seine Stellvertreterin auf Erden in seinem Namen und seinem Geiste zu üben hat, so werden in den Umkreis ihrer Competenz auch alle Einrichtungen fallen, durch welche die Gemeinde ihren Organismus vervollständigt, ihr Bestehen erweitert und sichert und ihrer Zukunft vorarbeitet. Alle Beschlüsse, die sie in diesem weiteren Sinne faßt, alle Aemter, die sie sich gründet und bestellt, alle Entscheidungen, wodurch sie Altes und Abgelebtes beseitigt und Neues durch die Entwicklung des göttlichen Reiches Gefordertes an die Stelle setzt, sind nicht minder Acte ihrer Binde- und Lösegewalt. Nur wird man hier bei der ursprünglich nur durch die Beziehung auf das Gesetz geforderten Bedeutung des Verbietens und Erlaubens nicht ängstlich stehen bleiben dürfen, sondern das Binden und Lösen, ebenso wie Jes. 22, 22 das Schließen und Oeffnen, als die Bezeichnung des in den Schlüsseln angedeuteten Verfügungsrechtes nach seinem ganzen Umfange zu fassen haben, wie sich denn aus dieser ursprünglichen Bedeutung erst die andere abgeleitete und näher bestimmte entwickelt hat. Indem daher Christus der mit ihm, dem Haupte, lebendig verbundenen Gemeinde die Schlüssel-, beziehungsweise die Binde- und Lösegewalt feierlich übertrug, hat er damit ihr die volle Autonomie in allen Fragen der Verfassung, der Gesetzgebung und der richterlichen Entscheidung auf dem Grunde der Gemeinschaft seines Geistes zuerkannt und ihr gewährleistet, daß alle Verfügungen, die sie in der Sphäre des religiös-sittlichen Gemeinschaftslebens in seinem Geiste und nach den ewig gültigen Principien seiner Gerechtigkeit trifft, als von ihm selbst ausgegangen auch vor ihm im Himmel unbedingt zu Recht bestehen.

Die Apostelgeschichte zeigt uns an einigen Beispielen, wie die ersten Gemeinden die Schlüsselgewalt in diesem weiteren und engeren Sinne geübt und von der ihnen von Christo übertragenen Vollmacht Gebrauch gemacht haben; wenn dabei die Thätigkeit der Apostel vorwiegend hervortritt, so haben sie doch stets mit der Gemeinde gehandelt und kommen dabei nicht blos als Träger des Lehramts, sondern vor Allem als membra praecipua ecclesiae in Betracht. Dahin gehört die Wahl der sieben Diakonen (Cap. 6, 1 ff.), welche von den Zwölfen beantragt, von der Gemeinde vollzogen und zuletzt von den Aposteln unter Gebet und Handauflegung an den Erwählten bestätigt wird. Dahin gehört ferner der Entschluß der Heidenmission von Seiten der antiochenischen Gemeinde und die Ausrüstung des Paulus und Barnabas zu derselben (Cap. 13, 1 ff.). Dahin der Beschluß über die Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Heidenchristen und über die Verpflichtung derselben auf die sogenannten noachitischen Gebote (Cap. 15), der allerdings zunächst als Compromiß zwischen Paulus und Barnabas auf der einen und den Uraposteln auf der andern Seite aufzufassen ist (vgl. Gal. 2), bei welchem aber die Aeltesten der Urgemeinden von Jerusalem ausdrücklich als mitthätig erwähnt werden (V. 6 u. 22) und Paulus und Barnabas nur als Abgeordnete der antiochenischen Gemeinde erscheinen. Diese Handlung ist als Act der Gesetzgebung im eigentlichen Sinne zu betrachten, bei welchen die Functionen des Bindens und Lösens sich sehr bestimmt unterscheiden lassen, insofern die Freigebung des Gesetzes für die Heiden ebenso als Löse-, wie die geforderte Enthaltung von den εἰδωλόθυτα, dem αἷμα, den πνικτὰ und der πόρνεια nur als Bindeact gefaßt werden kann. Sie zeigt aber auch, daß die erweiterte Gemeinde, zu zahlreich, um die Schlüsselgewalt in corpore zu üben, sie bereits kraft der Delegation durch ihre Aeltesten verwaltete, und veranschaulicht uns damit, wie die ursprünglich der Gemeinde als specifisches Privileg zugesicherte Vollmacht auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung später allmählich von der Gesammtheit auf deren amtliche Vertreter überging und somit die Schlüssel*gewalt*, von der man im biblischen Sinn allein reden kann, im Laufe der Zeit zum *Amte* der Schlüssel wurde. Diesen

Uebergang mag auch noch das persönliche Uebergewicht der Männer, in deren Hände die Gemeinde die Verwaltung ihrer Angelegenheiten niederlegte, erleichtert und unterstützt haben. Es stimmt ganz zu Matth. 18, 18—20, daß alle erwähnten Acte theils unter Gebet geschahen, theils daß sie als durch den heiligen Geist angeregt dargestellt, theils daß die bezüglichen Entscheidungen geradezu als Beschlüsse des Geistes durch die Gemeinde (Cap. 15, 28), verkündigt wurden. Nicht minder werden die Einführung der *κυριακή*, die Aufhebung der Sabbathfeier und der jüdischen Feste unter den Heidenchristen, die ersten Cultuseinrichtungen, die Anordnung der Gemeindeämter, namentlich des Presbyterats, und die Besetzung derselben mit geeigneten Persönlichkeiten als Ausflüsse der Schlüsselgewalt der Gemeinde gefaßt werden müssen. Wie dieselbe als Recht des richterlichen Erkenntnisses zur Anwendung kam, ersehen wir aus dem Disciplinarfall zu Korinth (1 Kor. 5, 1 ff.). Denn obgleich Paulus die Ausschließung des Blutschänders im Bewußtsein seiner apostolischen Stellung und seines persönlichen Verhältnisses zu Christo sehr kategorisch fordert, ordnet er sie doch eigentlich nicht selbst an, sondern beantragt sie bei der versammelten Gemeinde (V. 4); als diese aber nicht darauf eingeht, sondern eine geringere Strafe (*ἐπιτιμία*), vielleicht eine bloße Rüge, eintreten läßt, sieht sich Paulus genöthigt, sich auch damit zufrieden zu geben, ja er bittet sie Dem zu vergeben, dem sie eigentlich schon, ohne ihn zu fragen, vergeben hatte, und erklärt schließlich auch seine Bereitwilligkeit, ihm darauf hin vergeben zu wollen (2 Kor. 2, 6—10). So durchaus betrachtete die Gemeinde die richterliche Binde- und Lösegewalt als ihre Prärogative, daß ihr selbst der fast in Form eines Rechtsspruches stark ausgesprochene Wille des Apostels (*κέκρικα* 1 Kor. 5, 8) nur als Meinung gegenüber ihrer endgültigen Entscheidung in Betracht kam. Ebenso erinnert sie Paulus 1 Kor. 6, 1 ff. an die Handhabung ihrer richterlichen Gewalt, wenn er es tadelt, daß sie ihre Privathändel vor das Forum der Ungläubigen bringen, statt sie durch Brüder entscheiden und austragen zu lassen. Die Erörterungen, in welche er sich in dem ersten Korintherbriefe über den ehelosen und ehelichen Stand, über den Genuß des Opferfleisches und ähnliche Dinge einläßt, und die

sich sämmtlich um das, was als erlaubt und verboten anzusehen ist, bewegen, sind, obgleich sehr kategorisch und zum Theil gebietend abgefaßt, doch nur persönliche Entscheidungen, um die ihn die Gemeinde angegangen hat und auf deren Grunde sie es sich jedenfalls vorbehalten hat, die Sitte und Ordnung ihres Lebens kraft ihrer Schlüsselgewalt festzustellen und zu normiren.

Wenn ich mir es bewußt bin, in dem Resultate dieser Untersuchung mit der traditionellen kirchlichen Auffassung der Schlüsselgewalt, die ich noch 1854 in meiner Schrift über „das römische Bußsacrament" vertrat, völlig gebrochen zu haben, so bin ich auf der andern Seite überzeugt, damit keinen willkürlichen, sondern nur den durch die Fortschritte der Exegese überhaupt vorbereiteten und nothwendig gewordenen Schritt gethan zu haben. Denn daß Binden und Lösen mit dem Realobject in dem Sinne des Verbietens und Erlaubens gefaßt werden müsse, haben nüchterne und exacte Exegeten in neuester Zeit immer entschiedener anerkannt. Meyer ist davon so durchdrungen, daß er diesem solennen Sprachgebrauch gegenüber jede andere Erklärung für willkürlich und sprachwidrig hält. De Wette neigte bei Matth. 16, 19 sichtlich zu dieser Fassung und stand bereits im Begriffe, zu folgern, daß Christus „dem Petrus die sittliche Gesetzgebungsmacht verliehen habe", als der Hinblick auf Matth. 18, 18, womit er diese Erklärung nicht zu vereinigen wußte, ihn wieder kopfscheu machte und zu der herkömmlichen Auffassung zurückführte, deren Schwierigkeiten er sich doch weder verhehlte, noch zu heben im Stande war. Im völligen Zusammentreffen mit meiner in der Recension der Ahrens'schen Schrift geäußerten Ansicht, „daß Binden und Lösen nicht auf das einfache Lehren des Gesetzes gehe, sondern auf die Vollmacht, das Gesetz durch Interpretation fortzubilden und in der social-religiösen Lebenssphäre zu richten", und daß Beides nur „die Momente oder Functionen der Schlüsselgewalt" andeute, hat endlich Weizsäcker in seinem mit dieser Recension ganz gleichzeitig erschienenen Buche S. 489 geradezu ausgesprochen, Jesus habe „seiner Gemeinde, welche ihre selbstständige Verfassung und ihr eigenes Recht besitzen müsse, in den theils an die Apostel überhaupt, theils an den sie in seinem Bekenntnisse vertretenden Petrus gerichteten Worten

Matth. 18, 18; 16, 19 das Recht der Gesetzgebung und des Gerichtes verliehen; in der Ansprache an Petrus sei dieses Recht auch als Uebertragung der Schlüssel des Himmelreichs bezeichnet." Ich freue mich herzlich, mit diesen Bemerkungen meines Freundes auf ganz selbstständigem Wege zusammengetroffen zu sein, und hoffe sie durch diese Untersuchung noch vielseitiger begründet zu haben. Endlich muß ich noch hervorheben, daß auf dogmatischem Gebiete dieselbe Ansicht längst von Schleiermacher und zwar bereits in der ersten Auflage seines „christlichen Glaubens", § 162, vertreten worden ist, wenn er in der Gewalt oder dem Amte der Schlüssel „das Recht der Kirche" sieht, „zu bestimmen, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen zu urtheilen", und diese „gesetzgebende und urtheilende Thätigkeit der Kirche" weiter als „die zeitliche Darstellung der regierenden Thätigkeit Christi" angesehen wissen will, oder, wie er § 161 sagt, „als den Ausfluß der königlichen Gewalt Christi". Dem gegenüber war es gewiß nicht ein Fort-, sondern ein Rückschritt, daß Nitzsch in seinem „System der christlichen Lehre" (4. Aufl., § 195) Schleiermacher's Fassung mit der kirchlichen zu der Bestimmung vereinigte: die Gewalt der Schlüssel sei nicht allein das Recht der lebendigen Gemeinde, zu erklären, ob eine Lehre dem Glauben gemäß sei und ob eine Sitte dem Gesetze der Liebe entspreche (Matth. 16, 19; 18, 18), sondern auch ihre ererbte apostolische Vollmacht, den Einen die Vergebung ihrer Sünden zu verkündigen, den Andern sie nicht zu verkündigen (Joh. 20, 23). Auf dieser Bahn sind denn Andere unbedenklich weiter fortgeschritten und zuletzt bis zu der Geltendmachung des sacramentlichen Amtsbegriffes gekommen.

Die herkömmliche Ansicht, welche die Schlüsselgewalt auf die Sündenvergebung bezieht, stützt sich auf die Identität von Matth. 16, 19; 18, 18 mit der Verheißung des Auferstandenen Joh. 20, 23: *Ἐάν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἐάν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται.* Für sich betrachtet, läßt sich der Sinn dieser Worte allerdings so deuten, daß Jesus seinen Jüngern die Vollmacht eingeräumt habe, den Gliedern der christlichen Gemeinde nach vorgängiger Erkenntniß ihrer Würdigkeit oder

Unwürdigkeit entweder ihre begangenen Sünden zu vergeben oder nicht zu vergeben. In diesem Sinne glaubt Weizsäcker a. a. O. in diesem Ausspruche einen weiteren Schritt zur späteren kirchlichen Lehre von der Schlüsselgewalt zu finden, insofern „die Matth. 18, 18 ertheilte Befugniß nicht nur vorzugsweise als die des Richtens über Gemeindeglieder gedacht, sondern eben daraus das Recht, die Sünden zu vergeben oder zu behalten, abgeleitet wurde, wie denn Joh. 20, 23 nur diese Erläuterung von Matth. 18, 18 sei". Auch Schleiermacher und Nitzsch haben diese Zusammengehörigkeit der johanneischen Stelle mit den beiden des Matthäus behauptet. Allein bei näherer Prüfung konnte ich mich doch von der Haltbarkeit dieser Ansicht nicht überzeugen. Eine Vollmacht, über die Sünden der Gemeindeglieder in der Weise zu richten, daß die Kirche sie an Gottes oder an Christi Statt vergibt oder behält, kommt im N. T. nicht vor. Auch im ersten johanneischen Briefe lesen wir nur 5, 16 ff. im Zusammenhange mit der Gebetserhörung die Aufforderung für den sündigenden Bruder, sofern seine Sünde nicht zum Tode sei, zu beten, um ihm dadurch das höhere Leben zu vermitteln. Wenn jedoch diese Aufforderung nur an die ganze Gemeinde gerichtet sein kann, so ist dagegen die Verheißung Christi Joh. 20, 23 nicht der Gemeinde, sondern speciell den Aposteln gegeben und zwar in ihrer ganz bestimmten Qualität als Sendboten Christi, als amtlichen Lehrern, wie dies nach meinem Urtheil wenigstens unwidersprechlich aus den Worten V. 21 hervorgeht: *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς*. Sie kann daher nur als specielles Privileg des Amtes hier gemeint sein. Achtet man ferner auf die Stellung dieses Abschnittes, so entspricht derselbe, wie dies Herr Ahrens S. 24 ff. treffend dargethan hat, den letzten Aufträgen und Verheißungen, welche der Auferstandne Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46—48 und in dem unechten Schlusse des Markus 16, 15 ff. den Aposteln ertheilt. In diesen Sprüchen bevollmächtigt er seine Jünger theils zur Predigt des Evangeliums, theils zu der Vollziehung der Taufe, theils stellt er als Zweck und Wirkung der Predigt die *μετάνοια* und die Sündenvergebung in Aussicht, theils verheißt er ihnen seine fortdauernde wirksame Gegenwart bei ihrem amtlichen Wirken, theils, was in

diesem Zusammenhange auf dasselbe hinausgeht, das Kommen seines Geistes. Die letztere Verheißung wird Joh. 20, 22 zur sofortigen Mittheilung des Geistes mittelst Anhauchs und der drastischen Formel: *λάβετε πνεῦμα ἅγιον*! Dem Gebote bei Matthäus *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* entspricht hier die thatsächliche Aussendung in seiner eignen Vollmacht: *καθὼς ἀπέσταλκέ με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς*. Diese parallele Stellung des Abschnittes nöthigt nun auch, den darin weiter enthaltenen Auftrag der Vergebung und Behaltung der Sünden als das Recht zu fassen, Alle, welche auf die Predigt des Evangeliums hin in die Sinnesänderung eintreten, durch die Taufe in die Gemeinde aufzunehmen und ihnen dadurch die Vergebung zu besiegeln, Allen aber, welche auf die Predigt hin in ihrer Unbußfertigkeit beharren, mit der Taufe auch die Vergebung zu versagen. Diese Erklärung der Worte aus dem Gesichtspunkte der synoptischen Tradition scheint mir aber auch darum geboten, weil die Sündenvergebung in dem ganzen vierten Evangelium außer an dieser Stelle nirgends hervorgehoben wird und darum auch nicht in den Kreis der ihm eigenthümlichen Begriffe gehört; da aber dasselbe auch sonst manche der älteren Evangelienlitteratur angehörige Aussprüche theils unmittelbar benützt, theils in seiner freien Weise verwendet und umbildet, so liegt es gewiß nahe, auch hier das Gleiche anzunehmen. Die Umbildung aber ist so geschehen, daß darin, wie ich glaube, bereits deutlich die Vorsicht zu erkennen ist, womit man gewiß schon in sehr früher Zeit, und zwar noch vor Ablauf des ersten Jahrhunderts, Diejenigen, die man durch die Predigt des Heiles und durch die Taufe der Sündenvergebung vergewissern wollte, einer schärferen Prüfung unterzog und die Gefahr abzuwenden suchte, daß Unwürdige der specifischen Güter des Reiches Gottes theilhaftig würden (vgl. Rothe's Art. „Arkandisciplin" in Herzog's Realencyklopädie, Bd. I, S. 474). Da nun aber die Vollmacht, wie sie Christus hier seinen Aposteln zum Vergeben und Behalten der Sünde ausstellt, in einer ganz ähnlichen Form ausgedrückt wird, wie die der Gemeinde früher gegebene Vollmacht zum Binden und Lösen und diese letztere überdies zuerst dem Apostel Petrus als der *πέτρα* der Gemeinde verheißen worden ist, so begreift sich unschwer, wie später die aus dem Heidenchristen-

thum erwachsene altkatholische Kirche dazukommen konnte, beide trotz ihrer Verschiedenheit zu identificiren und die synoptischen Stellen nach der johanneischen zu interpretiren. Dies war aber auch erst zu einer Zeit und in Kreisen möglich, welchen der ursprüngliche Sinn der jüdischen Formel völlig abhanden gekommen war. Die heidenchristliche traditionell gewordene Interpretation der synoptischen Stellen kann darum auch nicht die bindende Auctorität beanspruchen, welche ihr noch immer beigelegt wird. Es bestätigt sich vielmehr auch hier die Wahrnehmung, daß solche exegetische Traditionen erst dann ein Bedürfniß werden und sich zu bilden anfangen, wenn das Verständniß der zu erklärenden alten Sprüche verloren gegangen ist, wie dies jüngst auf einem ganz andern Gebiete orientalischer Litteratur Herr Prof. D. Roth von Tübingen in einem ausgezeichneten Vortrage in der orientalistischen Section der 24. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Heidelberg zur lebhaften Freude und allgemeinen Befriedigung des um ihn versammelten Kreises nachgewiesen hat.

Für unsere Frage ist in dieser Beziehung von durchschlagender Wichtigkeit der in judenchristlichen Kreisen noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandene relativ richtige Gebrauch der Formel Binden und Lösen in den clementinischen Homilien: epist. Clement. ad Jacob., c. 3, wo der sterbende Petrus dem Clemens seinen römischen Bischofstuhl mit den Worten übergibt: *διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς, ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς· δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα. Αὐτοῦ οὖν ἀκούσατε, ὡς γνόντες, ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον λυπῶν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνει.* Vgl. die Wiederholung derselben Worte an Clemens ibid., c. 6 und das Ordinationsgebet des Petrus über Zachäus hom. 3, 72: *σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν, καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν· σὺ σόφισον, σὺ ὡς δι' αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον.* Denn daß hier die *ἐξουσία τοῦ δεῖν τε καὶ λύειν* die ordnende, gesetzgebende und richterliche Macht in der Gemeinde mit allen ihren Verfügungen ist, ersehen

wir theils aus dem Inhalte der Stellen selbst, theils geht es mit Nothwendigkeit aus den Worten des Petrus an den Zachäus hom. 3, 66: *καὶ σοῦ μὲν ἔργον ἐστὶν κελεύειν ἃ δεῖ, τῶν ἀδελφῶν ὑπείκειν καὶ μὴ ἀπειθεῖν* und 3, 67: *πρὸ πάντων ὁ ἐπίσκοπος ὡς ἄρχων περὶ ὧν λέγει ἀκουέσθω,* hervor, welche nur die jedem Judenchristen sofort verständliche Erklärung der *ἐξουσία τοῦ δεῖν καὶ λύειν* enthalten. Aber es ist zugleich ein bezeichnender Fortschritt in der Entwicklung und charakterisirt ganz die hierarchische Tendenz dieser elkesaitischen Litteratur, daß diese Gewalt nicht mehr als das erscheint, was sie ursprünglich war, nämlich als Recht der Gemeinde, sondern bereits als ausschließliches Amtsrecht des Bischofs gefaßt wird, der die Stelle Christi, die *καθέδρα Χριστοῦ* (hom. 3, 60) einnimmt und durch den Christus selbst ordnet und gebietet, richtet und entscheidet. Hier erst sehen wir die Verpflanzung der rabbinischen Semichah auf christlichen Boden mit Bewahrung der jüdischen Form, aber mit eminenter Steigerung ihrer Bedeutung wirklich vollzogen.

Dagegen erscheint die mißverständliche Auffassung der heidenchristlichen Kirche schon um dieselbe Zeit in der Stelle des Circularschreibens der gallischen Gemeinden zu Lyon und Vienne (Euseb. h. e. V, 2, 15), worin dieselben von ihren Märtyrern sagen: *ἔλυον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμευον δὲ οὐδένα.* Hier wird die Gewalt des Bindens und Lösens bereits nicht mehr auf Handlungen, sondern auf Personen bezogen und als Vollmacht gefaßt, die kirchliche Excommunication aufzuheben und bestehen zu lassen, oder, was darin bereits als Gedanke keimt: die Sünden zu vergeben und zu behalten. Nur der einzige Tertullian ahnt noch etwas von dem alten Sinne der Formel, wenn er von dem Votum des Petrus Apg. 15, 10. 11 in seiner Schrift De pudicitia, c. 21 sagt: haec sententia solvit, quae omissa sunt legis, et alligavit, quae reservata sunt, denn wenn ihm auch solvere nicht freigeben, sondern aufheben, und alligare nicht verbieten, sondern festsetzen, sancire ist, so sieht er doch in der Sentenz des Petrus einen Act der gesetzgebenden Gewalt.

Bei Cyprian tritt die Schlüssel-, beziehungsweise die Binde- und Lösegewalt bereits in so weitem Umfange auf, daß sie theils den

Inbegriff aller Rechte des bischöflichen Kirchenregiments und namentlich der bischöflichen Jurisdiction (De unit. ecclesiae, c. 4), theils die bischöfliche Vollmacht der Sündenvergebung, insbesondere durch die Taufe, in sich zusammenfaßt (ep. 73, 7). An diesem Faden, welcher den clementinischen Gedanken, daß der Bischof vermöge der Ordination der allein berechtigte Inhaber und Ausüber der Binde- und Lösegewalt sei, mit dem heidenchristlichen Mißverständniß derselben, daß durch die Verwaltung dieser Gewalt das Wort Christi Joh. 20, 23 sich fort und fort in der Kirche erfülle, in augenscheinlicher Weise verknüpft, hat sich die Lehrentwicklung durch die Patristik, die Scholastik, die Reformationszeit und die altprotestantische Dogmatik in mancherlei Uebergängen und Abwandlungen fortbewegt, und noch kann man nicht sagen, daß sich die Exegese von dem Banne dieser Tradition und ihres Vorurtheils überall ganz freigemacht habe. Man vergleiche über diese geschichtliche Entwicklung meinen Artikel „Schlüsselgewalt" in Herzog's Realencyklopädie, Bd. XIII, S. 579—600.

2.

Bibel und Naturkunde

in den Zeiten der Orthodoxie.

Von

Prof. D. Diestel in Greifswald.

Zweiter Artikel.

1. Kaum begegnen wir anderswo der christlich-religiösen Naturanschauung in gleicher Reinheit, Frische und Sicherheit als bei Luther. Nirgend sonst treten die wahren Interessen des Glaubens

so deutlich hervor, als in seinen zahlreichen Aeußerungen. Das religiöse Gemüth bedarf eines stetigen tiefen Eindruckes, daß Gott allmächtig ist, Herr über die Natur; es ist dies die Voraussetzung alles vorsehungsvollen Waltens. Alle Mittelursachen sind ihm sehr gleichgültig, — es genügt als zureichende Ursache auf die höchste zu recurriren, der alles Sein den Ursprung verdankt. Dafür ist aber auch die ganze Welt mit ihren alltäglichen Erscheinungen eine stete Mahnung an diese Allmacht: diese gewöhnlichen Phänomene werden als die echten und rechten Wunderwerke Gottes gefaßt — daß Gott allerlei Frucht fortwährend wachsen läßt für Millionen a), den Himmel sammt den Sternen droben festhält und die schweren Wolken am Herabfallen hindert, u. dgl. Auf diese Wunder legt Luther den größten Nachdruck und schärft ihre Würdigung oft ein. Denn der Himmel und Erde schafft und erhält, kann uns vor Allem schützen. Schon hieraus sehen wir, daß seine eigne Begriffsbestimmung: „was außer dem Gesetz und Ordnung geschieht, soll man halten für ein Mirakel“ (Bd. I, S. 1855), nicht so stricte zu nehmen ist, da sein eigner Sprachgebrauch vielmehr die Gotteswirkung in einer Erscheinung als den Kern seiner Vorstellung verräth. Ferner folgt, daß er unmöglich an irgend einem biblischen Wunder Anstoß nehmen konnte, insofern der religiöse Sinn seiner Zeit der göttlichen Macht keine Schranken setzen konnte, und der Unterschied der göttlichen Machterweisung in Schöpfung und Erhaltung schon theologisch klingt und dem rein religiösen Bewußtsein demgemäß ferner liegt.

Die biblischen Wunder fallen vorzüglich in die Gründungszeiten der Kirche des Alten wie des Neuen Bundes, und sollen die geschehene Lehroffenbarung bestätigen. Und darin sieht Luther die Ursache, warum heute keine Wunder mehr zu erwarten sind. „Denn warum oder wozu sollten sie geschehen, weil die Lehre nun gewiß und bestätigt ist?“ (Bd. XII, S. 1540.) „Wir bedürfen, Gottlob! der Wunderzeichen nicht; denn die Lehre ist bereits mit Wunder-

a) „Daß aus der Erde ein Weizenkorn und andre Gewächse kommen, ist ein so großes Mirakel, als wenn Gott aus dem Himmel das Manna auf den heutigen Tag noch gäbe.“ Walch, Werke, Bd. III, S. 1420; vgl. Bd. VII, S. 407; Bd. II, S. 1826; Bd. XVI, S. 2140; Bd. I, S. 2060.

zeichen also bezeuget, daß Niemand daran zweifeln soll." (Bd. XIII, S. 380.) Die biblischen Wunder haben demnach überwiegend eine pädagogische Bedeutung. Und zwar in zwiefacher Weise, damals und jetzt. Damals — um die geoffenbarte Lehre als eine göttliche zu bestätigen", d. h. den stumpfen Sinn aufmerksam zu machen, daß es sich hier um eine echte Gotteswirkung handle. Für jetzt — nicht in gleicher Weise, sondern um uns daran zu mahnen, daß wir die alltäglichen Wunderwerke nicht verachten, sondern an ihnen unsern Glauben erfrischen sollen. Die Wunder des Herrn haben aber noch einen ethischen Zweck: sie sind Wunder nicht nur des Glaubens, sondern auch der Liebe, sind mithin vorbildlich, auf daß auch wir unserm Nächsten in seiner Noth beispringen [a]). Hieraus wird klar, daß selbst die Wunder Christi, sofern man in ihnen die Abweichung von der Naturordnung betont, eine specifische Wirkung für die Herstellung unseres Glaubens nicht mehr haben, indem sie ja theils auf die Machtwirkung Gottes in den alltäglichen Erscheinungen aufmerksam machen, theils das Vertrauen auf Gottes Hülfe stärken, theils als Liebesthaten uns zur Nachahmung reizen — nicht aber die Größe Jesu oder die Allmacht Gottes selbst beweisen. Dies bestätigt auch der eigenthümliche Nachdruck, den Luther auf die Wunder Christi nach seiner Himmelfahrt legt. Die Wunder, die an der Seele geschehen, sind viel größer als die am Leibe. „Die größten und bewunderswürdigsten Wunder hat Christus gethan, nachdem er gen Himmel gefahren; daselbst hat er triumphiret über den Fürsten der Welt... Das sind die allergrößten Wunder, daß er durch sein Wort die Seelen lebendig macht, daß er unsere Leiber am jüngsten Tage lebendig machen wird, daß er uns in seinem Blute taufet und damit die Sünden abwäscht ... Und das thut er ohne die geringste Beschwerlichkeit durch den Mund Petri, Pauli und der andern Apostel und anjetzo durch unsern

a) „Der Aussätzige hat den Mund noch nicht recht aufgethan, bald ist Christus da, rühret ihn an und hilft ihm. Solche Gutwilligkeit soll uns nicht allein reizen, daß wir in unsern Nöthen auch Hülfe bei ihm suchen und hoffen, er werde uns nicht lassen, sondern sollte uns vorleuchten, daß wir dergleichen Liebe und Freundlichkeit unserm Nächsten auch beweisen." Bd. XIII, S. 380.

Mund ... Diese größten Wunder, daß wir sind als die Sterbenden, und siehe, wir leben, siehet Niemand." (Bd. VI, S. 295.)[a]) „Und was wäre es, ob Christus gleich Ein Schock oder zwei sehend oder hörend gemacht, ja von den Todten auferwecket hätte? Denn das hatte Gott allezeit gethan, wenn er hat wollen alte Lehren abbringen und neue einsetzen." (Bd. XII, S. 1540.) Eine Naturordnung leugnet Luther keineswegs[b]). Sie bezeugt, daß „ein Werkmeister sei, weise, gerecht, wohlthätig, nämlich Gott". „Die großen Mirakel", die außer der Ordnung erfolgen, offenbaren, daß ein allmächtig Wesen über die sichtbare Natur sei. Gleichwohl erhellt aus den andern Aeußerungen sehr klar, daß diese Mirakel zum Beweise der göttlichen Allmacht durchaus nicht nothwendig seien: dem frommen Gemüthe bezeugt dies die Anschauung der Natur ringsumher in reichster Fülle. Ueberdies hält Luther jene Eigenschaften der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte viel höher als die der bloßen Macht. Mithin läuft seine Ansicht darauf hinaus, daß die praktische Verwerthung der biblischen Wunder wesentlich dadurch bedingt ist, daß ihr specifisch wunderhafter Typus nicht übermäßig in den Vordergrund trete. Selbst da, wo er von der Bestätigung der Offenbarungslehre durch Wunder spricht, fühlt man es durch, daß er die eigentliche Kraft derselben ganz überwiegend bei Denen wirksam sein läßt, welche sie erfahren haben, viel weniger bei Denen, die nur entfernte Kunde von ihm erhalten[c]).

2. Nach Luther unterschied man die ökonomische und die religiöse Bedeutung der Wunder. An zwei verschiedenen locis der orthodoxen Dogmatik wurde von ihnen geredet, theils bei der Lehre von den Beweisen für die Offenbarung, theils bei der gubernatio oder

---

a) Vgl. Erl. Ausg. XII, 219; XVI, 190; LXIII, 343; bes. Opp. exeg., T. I, p. 33—40, wo er zugleich seine Ansicht über die Sphären vorträgt.

b) Opp. exeg., T. I, p. 39: »Ista communia non negamus, quod dicunt, omne grave deorsum, et omne leve sursum, quanquam etiam vapores densos sursum ferri videmus, sed raptu caloris; hoc tantum dicimus, ista sic creata esse et conservari verbo, verbo tamen etiam adhuc hodie mutari posse, sicut illa tota natura tandem immutabitur.«

c) Vgl. sonst über Luther: Hase, Hutt. rediv., § 65, Anm. 7; Köstlin, Die Theologie Luther's (Stuttgart 1863), Bd. II, S. 349 f.

providentia Dei. Allein dort nahm man mehr die biblischen Berichte als Thatsachen hin; hier kam der Wunderbegriff zur Frage und man adoptirte im Ganzen die thomistischen Definitionen. Meistens aber umging man eine genaue Erörterung, indem das religiöse Bewußtsein so überwiegend auf die Idee der göttlichen Allmacht gegründet war, daß jene Erklärung und Begründung unnöthig schien. Gleichwohl fühlte man, daß die göttliche Wirkung der eigentliche Kern des Wunders sei, und wie man sich überhaupt gewöhnte, das Göttliche fast ausschließlich im Gegensatze gegen alles Creatürliche zu fassen, so bildete auch der ordo totius naturae creatae den andern Pol der Definition[a]). Dieses »totius« naturae hat einen Nachdruck, um alle Werke natürlicher Magie auszuschließen, die auf Naturkräften beruhen, welche nur Wenigen bekannt sind. Dieser klare Begriff besaß nur die üble Eigenschaft, daß er praktisch wenig zu verwerthen war. Das mirabile wäre durch einen Gegensatz zum usitatus et notus naturae cursus nicht ausgeschlossen worden, daher nur die wirkliche, thatsächliche Naturordnung substituirt wird. Aber die Frage bleibt stehen, ob der Unterschied beider Begriffe praktisch erkennbar ist. Immer ist es doch nur der notus naturae cursus, an welchem die Thatsache gemessen wird, die bekannten causae secundae, deren Ausschließung erst das Urtheil abnöthigt, daß in einem gewissen Phänomen ein Wunder zu sehen sei. Das Urtheil über das factische Vorhandensein eines Wunders involvirt also einen Maßstab, den in seiner vollen Strenge Niemand anlegen kann — und doch ist nur das ein göttliches Wunder, was schlechterdings aus natürlichen Ursachen nicht hergeleitet werden kann.

Dieser eigenthümliche Sachverhalt mußte eine sehr verschiedene Stellung der Theologen zu den biblischen Wundern erzeugen. Die hohe Verehrung der Schrift, das Postulat, daß ihr Inhalt mit dem der Offenbarung sich vollständig decke, neigte unwillkürlich dahin, in den Erzählungen möglichst viele unmittelbare Gottes-

---

a) J. B. **Baier**, Comp. theol. posit. (1726), p. 95: »Miracula sunt opera aut effectus praeter ordinem totius naturae creatae producti quique non nisi divina virtute produci possunt.«

wirkungen zu sehen. Der rein religiöse Trieb, der überhaupt die Mittelursachen überspringend in den höchsten gern ausruht, unterstützte diese Anschauung. Aber sobald man, statt diesem zwiefachen Triebe blindlings zu folgen, ein theologisches Urtheil in jedem einzelnen Falle fällen wollte, unterlag man der vollen Schwierigkeit der Sache. Und so sehen wir nach und nach im Laufe der Entwicklung der Orthodoxie immer mehr Warnungen auftauchen, welche jede unnöthige Annahme eines Wunders abweisen und zur Vorsicht in diesem Urtheile ermahnen. Ja, die Consequenz jenes Begriffs trieb auch dazu, die Möglichkeiten zu erschöpfen, daß dem Factum natürliche Ursachen zu Grunde lägen; denn nur wenn diese einen zureichenden Grund nicht liefern konnten, durfte von Wunder im absoluten Sinne die Rede sein. Hieraus sieht man schon vorab, daß die sogenannte natürliche Wundererklärung recht eigentlich aus dem Schooße der Orthodoxie geboren werden konnte.

Eine gewisse Beschränkung in der Annahme biblischer Wunder hatte ihre mannigfachen Ursachen. Zunächst in der Exegese selbst. Der historische Bericht des A. T.'s geht nicht selten in einem Tone, als ob der Verf. an kein Wunder gedacht habe, während die Darstellung selbst dazu zu nöthigen scheint. Je bedeutsamer ein Wunder ist, um so mehr muß man Bedenken tragen, eins anzunehmen, wo der Text es nicht gebieterisch fordert. Buddeus geht bereits so weit, dies Princip wiederholt zu betonen, besonders in seiner Geschichte des A. T.'s a). Aber auch sonst finden wir häufig diese Zurückhaltung. Wir können freilich nicht sagen, daß sie aus einer klareren, unbefangenen Grundanschauung entsprungen sei. Vielmehr stammt sie aus der offenbaren Nothwendigkeit, sich der jüdischen Fabeln zu erwehren, die sich wie Parasiten um das Geäste des A. T.'s herumgelegt hatten. Immerhin war sie auch so heilsam. Ein zweites Motiv lag in der Achtung, die man der wissenschaftlichen Meinung zollte. Wiederholt räth man Vorsicht, damit man sich nicht dem Gespötte der Menschen aussetze b). Weit entfernt

a) Cf. T. I, p. 122: »Cavendum, ne in ea descendamus, quae in Mosis narratione fundamentum non habent.« Aehnliche Aussprüche sonst häufig.

b) »Circumspecte hac in re versandum, ne nos ludibrio profanorum hominum exponamus.« Ibid.

war man von der Bizarrerie, auch in dem Absurdesten etwas Geistreich-Heiliges zu wittern. Freilich durfte die veritas S. Scripturae unter jenen Einschränkungen niemals leiden. Und dieselben wären auf orthodoxem Gebiete noch leicht größer gewesen, wenn nicht einzelne Richtungen heterodoxer Art (Arminianer, Cartesianer, Vanini, Spinoza, Hobbes) auf eine principielle Beseitigung der Wunder hingearbeitet und damit die Polemik der Kirchlichen wachgerufen hätten.

Folgte hienach jenes Maßhalten in der Annahme von Wundern theils aus dem Begriffe des Wunders, theils aus correcterer Erwägung der biblischen Quellen, so lag eine dritte Ursache auch in dem apriorischen Nachweise des Wunders: es erscheint als Postulat der Offenbarung, sonst wäre es ein Ereigniß ohne religiöse und theologische Bedeutung. Dieser apriorische Nachweis konnte sich theils auf die heils- und offenbarungsgeschichtliche Nothwendigkeit, theils auf die physikalische Möglichkeit derselben richten. Und es ist in der That höchst bezeichnend für jene Zeit, daß die stärker einschränkenden Potenzen auf jener Seite der Frage lagen, während sie heute überwiegend auf dieser zur Geltung zu gelangen suchen. Die Naturanschauung stellte sich fast günstiger zum Wunder als die Heilsökonomie; freilich lag dafür auch der letzteren die größere Aufgabe ob, dasselbe aus seiner phänomenalen Zufälligkeit zu erlösen. Natürlich finden wir für diese Fragen fast nur Engländer thätig; die deutsche Orthodoxie war so sehr gewöhnt, das Was? des Glaubens scharf zu exponiren, daß sie sich an die Beantwortung des Warum? schwer gewöhnen konnte a).

3. Man fühlt sich sofort in der gesunden Atmosphäre tüchtigen Denkens, wenn man die bedeutsamen Erörterungen von Stillingfleet b) liest. Die heilsökonomische Nothwendigkeit der Wunder bespricht er im dritten Capitel des zweiten Buches. Der Verfasser

a) Die Ansichten von Leibnitz, die hier einschlagen könnten, sind zu wenig theologisch verwerthet worden, um ihnen hier eine Stelle einzuräumen.

b) Origines sacrae or a rational account of the Grounds of christian Faith as to the Truth and divine Authority of the Scriptures and the matters therein contained. London in 4°, 1662 (dritte Ausgabe bereits 1666, die mir vorliegt).

heiliger Bücher zerfließt ihm in einen Mittler für göttliche Offenbarung. Darf dieser für seine Mittheilungen Glaubwürdigkeit fordern? Sein Selbstzeugniß fällt nicht in die Wagschale; unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Gläubigen schlösse jede Verbreitung der Offenbarung auf natürlichem Wege aus und schnitte die Forderung des Glaubens ab: es fehlte die rational evidence. Diese erzeugt aber die dem Moses und den Propheten verliehene Wunderkraft. Sie dient also zur Bestätigung des dem offenbarenden Mittler ertheilten höhern Auftrages. Die Meinung, daß jede Offenbarung voll von Wundern sein müsse, wird dadurch etwas restringirt, vollends wenn nun die Forderung hinzutritt, der in der Kirche waltende Gottesgeist müsse sich in Wundern — bethätigen. Die Deduction hatte zu vermeiden theils den Einwand seitens der falschen Wunder, theils das letztgenannte Postulat von der andauernden Wundermacht der Kirche, natürlich in römischem Sinne. Stillingfleet weiß diese Klippen mit großer Geschicklichkeit zu umschiffen. Wunder sind nur zu erwarten, wenn eine neue Gottesoffenbarung eingeführt und alte Meinungen beseitigt werden sollen, nicht aber, wenn die heilige Lehre genügend bestätigt ist oder feststeht. Ohne Noth (without sufficient cause) würde Gott niemals, dem Naturgesetz entgegen, Wunder vervielfältigen. Die Wunder sind Creditive für die göttliche Sendung Derer, die sie thun. Die falschen Wunder sind nur eine Nachahmung der wahren. Entweder verkündigen diese Wunderthäter dieselbe Lehre, wie die wahren, und dann sind die Wunder unnöthig, also falsch; denn die Gottesverehrung ist bereits confirmed and established. Oder ihre Lehre stellt sich der schon bestätigten gegenüber — und dann helfen alle Wunder nichts, da Gott nicht gleich Entgegengesetztes offenbart. Dem römischen Irrthume gegenüber gilt der Satz, Wunder seien keine nothwendigen Kennzeichen der wahren Kirche. Denn was sollten sie bestätigen? eine Lehre, die von Christus und den Aposteln noch nicht oder nicht deutlich genug offenbart wäre? Daraus würde folgen, daß Christus uns nicht Alles, was zur Seligkeit nothwendig ist, mitgetheilt hätte — und das sei selbstverständlich abzuweisen. — Stillingfleet hat bei dieser Deduction vorzüglich 2 Mos. 4, 1—5 im Auge, überhaupt die ägyptischen Wunder. Man sieht leicht,

daß jene Beseitigung falscher Wunder ihre Schattenseiten hat. Denn es ist ja notorisch, daß die Wunder Christi eine Lehre und Gottesverehrung abschaffen sollten, welche bisher feststand — das Gesetz Mosis: die Cautela geht also zu weit. Und wenn Wunder nicht mehr nöthig sind, sobald ein worship established ist, — welche Begründung haben da sehr viele Wunder im A. T.? Welche „neue“ Offenbarung sollten die Wunder des Elias und Elisa bestätigen, die doch nur den alten Jehovismus vertheidigten? Und warum werden die wichtigen Verheißungen, welche die Propheten von der messianischen Zeit verkündigen, nicht durch Wunderthaten bestätigt? Leicht gewahrt man, wie diese heilsökonomische Begründung ein zweischneidiges Schwert ist, das dem Glauben an die biblischen Wunder (ganz zu geschweigen der der apostolischen und gar der nachapostolischen Zeit) sehr gefährlich werden konnte.

Die Frage nach der Möglichkeit der Wunder offenbart am deutlichsten ihren engen Zusammenhang mit der ganzen Naturanschauung. Die naive und vulgäre Form derselben bringt natürlich in die Deduction des Wunderproblems manches Unvermittelte, was wir heute unlogisch nennen würden. Fleetwood[a]) hält an der alten, durch Thomas in Umlauf gesetzten Vorstellung fest: „Ein Wunderwerk ist eine außerordentliche Wirkung Gottes wider den bekannten Lauf und die bestimmten Gesetze der Natur“, wobei es denn hauptsächlich auf das Urtheil der Sinne ankomme. Zwar ist hier Lauf und Gesetz der Natur nebeneinander gestellt; indeß dürfen wir nicht auf eine bewußte Unterscheidung beider schließen. „Der gemeine Lauf der Natur ist der, welcher so gewöhnlich, daß Jedermann davon weiß und Niemand in Verwunderung gesetzt wird.“ Solcher Auffassung gegenüber hatte nun freilich Spinoza[b]) so unrecht nicht zu fragen: wo denn hier der Unterschied von opus naturae insolitum (= mirabile) und miraculum bliebe? Da

a) Vgl. Fleetwood, Gründliche Untersuchung der Wunderwerke, übersetzt von Henrici. Leipzig 1705 in 8°. S. 2.

b) Tract. theol. polit., c. VI, 13: »Clarissime sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus.«

müsse man ja entweder glauben, daß in jedem mirabile eine Gotteswirkung, also miraculum, verborgen sei, oder man dürfe annehmen, daß alle miracula sich nur auf mirabilia reducirten, da die sinnliche Wahrnehmung einen Unterschied nicht constatire. Gleichwohl faßt Fleetwood den Naturlauf als einen objectiv existirenden, von Gott ursprünglich gesetzten: nur göttliche Allmacht, die ihn setzte, kann ihn auch wieder aufheben. Das Charakteristische hiebei ist die zwiefache Naivetät — theils die schlichte Annahme, daß es Thatsachen gäbe, die wirklich den Naturlauf durchbrächen, theils die einfach vorausgesetzte Identität des Ergebnisses der vulgären, flüchtigen, alltäglichen Wahrnehmung und des objectiv von Gott selbst gesetzten Naturorganismus. Welch ein gewaltiges Vertrauen man dabei in die Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung (ein für die Orthodoxie sehr bedenkliches Princip!) setzte, ahnte man nicht.

4. Ganz anders freilich bei der Naturansicht, welche mächtig in die theologische Discussion hineingriff — bei der des großen Philosophen René Descartes. Wir berühren seine Anschauung hier nur nach Einer Seite hin. Die ganze Welt ist entstanden und besteht aus mannichfach getheilter Materie, welche sich in fortwährender Bewegung befindet. Die Primärursache dieser Bewegung ist Gott [a]), der aber auch das bestimmte Maß von Bewegung (determinatam quantitatem), mit welchem er die Welt geschaffen, in ihr conservirt. Die Vollkommenheit Gottes erheische es, daß er nicht nur selbst unveränderlich sei, sondern auch auf eine constante und unveränderliche Weise wirke, so daß wir, mit Ausnahme der Aenderungen, welche die augenscheinliche Erfahrung oder die Offenbarung gewiß macht, und die wir ohne den Rückschluß auf eine Aenderung des Schöpfers selbst wahrnehmen oder glauben, keine andern Veränderungen in seinen Werken voraussetzen dürfen.

---

a) De principiis philosophiae, p. II, § 36: »Intelligimus perfectionem in Deo esse, non solum quod in se ipso sit immutabilis, sed etiam quod modo quem maxime constanti et immutabili operetur, adeo ut iis mutationibus exceptis, quas evidens experientia vel divina revelatio certas reddit, quasque sine ulla in creatore mutatione fieri percipimus aut credimus, nullas alias in ejus operibus supponere debeamus, ne qua inde inconstantia in ipso arguatur.«

daran schließen sich denn die bestimmten Gesetze der Bewegung als Naturgesetze, die auf Beobachtung beruhen, im Bunde mit mathematischer Berechnung, aber freilich einen ganz andern Werth haben, als die alltägliche Wahrnehmung. Nicht nur erscheint hier ein fester wissenschaftlicher Begriff von Naturgesetz, sondern es wird auch die innere Consequenz im Walten der Naturgesetze durch die Unveränderlichkeit des Schöpfers religiös begründet. Freilich werden Ausnahmen zugegeben, zu denen aber nicht nur die Offenbarung, sondern auch die evidens experientia nöthigt. Hieraus folgt, daß der Autor bereits selbst ein Gefühl hatte, daß seine Gesetze wohl zur Erklärung der Naturphänomene nicht ausreichten, zumal derselbe nur an der unorganischen Natur dieselben zu erproben für gut findet. So leuchtet ein, daß ein Anhänger dieser mechanischen Naturanschauung sehr wohl sich zur wissenschaftlichen Vertheidigung der Wunder entschließen konnte — ja, es forderten sogar die Sätze des Autors selbst zur genaueren Bestimmung jener Ausnahmen auf.

Ein solches Werk finden wir im „Evangelium des Arztes" von Bernard Connor[a]), einem seiner Zeit vielgelesenen Buche. Zwar steht er auf dem Standpunkte jener mechanischen Naturbetrachtung, nur daß ihm die Gesetzmäßigkeit in den Bewegungen der Theile der Materie von der Erfahrung sehr schwindet. Er weiß, daß jene leges naturae einer solchen Ergänzung und auf der anderen Seite solcher Einschränkung bedürfen, daß sie kaum mehr den Rang als leges behaupten können. Damit nähert er sich den Atomistikern, räumt aber auch der orthodoxen Anschauung einen bedeutenden Umfang ein. Wenn Cartesius (ibid. I, § 28) die Finalursachen zurückstellte, so leugnet Connor alle eigentlichen Mittelursachen: es gibt nach ihm keine verae caussae secundae. Gott ist die einzige wirkliche Ursache; was sonst als causa secunda erscheint, ist nur leidend, nur ein Instrument, eine Gelegenheit. Niemand wird nun leugnen, daß Gottes Macht in der Aufhebung der Naturgesetze

a) Evangelium Medici seu medicina mystica de suspensis naturae legibus sive de miraculis reliquisque ἐν τοῖς βιβλίοις memoratis quae medicae indagini subjici possunt — a Bernardo Connor, M. D. London 1697 und Jenae 1724, 8°.

geringer sei als die der Menschen. Schon dieses Kriterium hilft ihm über viele Schwierigkeiten hinaus. — Er kritisirt die verschiedenen Definitionen des Wunders. Nach Einigen ist es „eine erstaunliche Wirkung, welche die Sinne ergreift und über das Fassungsvermögen hinausgeht". Allein alle physikalischen Dinge haben je nach der Stellung und dem Standpunkte der Menschen *θαυμαστόν τι*. Nach Andern ist es „eine übernatürliche Wirkung, aus besonderem Auftrage Gottes hervorgegangen". Aber alle Phänomene sind wahrhaft übernatürliche Wirkungen, da sie sämmtlich allein von Gott ausgehen. Denn alle Wirkungen entstehen doch nicht aus den bewegten Dingen, sondern durch die Bewegung; solus movens ist aber Gott. Mithin (p. 41) ist das Wunder „eine Wirkung, welche durch Aufhebung des Gesetzes der Natur oder der Bewegung hervorgebracht ist". Von Gott geht sie aus, sofern derselbe allein bewegt, mithin auch die leges motus allein aufheben kann. Ganz entsprechend der cartesischen Fassung stellt er nun folgende drei Arten von Bewegungssuspension auf. Für's Erste kann ein Körper bewegt werden, ohne daß ihn ein anderer auf ihn eindringender Körper in Bewegung setzt. So können die Wasser des Abyssus auf die Oberfläche gehoben werden. Eine Todtenerweckung wird dadurch möglich, indem sich die aufgelösten Elemente des Körpers wieder zusammenhäufen und dann die Bewegung der Principien des Blutes von Neuem beginnt. Kranke werden dadurch plötzlich geheilt. Es schwindet bei Blinden, Tauben u. s. w. plötzlich das Stück Materie, welches das Uebel hervorbrachte, indem sonst nur die Macht der Hand (als alterum corpus irruens) dieselbe entfernen kann. Oft genügt es — auch eine autonome Bewegung — latentes morborum fomites, satina nempe ipsius principia suscitare. Da alle Veränderung unter die Kategorie der Bewegung fällt, so kann demnach jede Materie in andere Formen umgewandelt werden — um so mehr, als nach Descartes die wesentliche Idealität aller Materie feststeht. Jedes Theilchen der Luft, der Erde, des Wassers kann verschiedene Formen, also auch verschiedene Mischungsverhältnisse annehmen; so kann sich also Wasser in Wein und Blut, Erde und Luft in Brod und Oel, Ruß in Läuse, Holz in Schlangen, der menschliche Körper in Salz ver-

wandeln. Und gewahren wir nicht fortwährend, wie durch den chylus in unserem Magen die allerverschiedensten Stoffe in Blut, Fleisch, Knochen verwandelt werden? Das Wasser selbst kann ja (nach Edward Dickinson) in Elementar-Erde gewandelt werden. — Die zweite Art der Suspension besteht darin, daß ein Körper trotz des Eindringens eines andern Körpers nicht bewegt wird. Dieser Modus machte den Jonas im Bauche des Wallfisches unverwundbar. Die Respiration durfte freilich nicht fehlen, sie konnte aber auch überaus verringert werden: sehen wir doch (denn der Physiker mag sich, wie wir schon sahen, der natürlichen Analogieen doch nicht ganz entschlagen), daß Weiber bei hysterischen Affectionen ohne eine irgend merkbare Respiration leben. Der Mensch kann ewig leben, sobald nur gehindert wird, daß seine Theile ihre natürliche Stellung verändern; dadurch wird seine Auflösung gehemmt — auch wenn er keine Nahrung zu sich nimmt. Können doch Hunde 15, ja 18 Tage ohne Speise lebendig bleiben! — Endlich drittens kann ein bewegter Körper die Bewegung plötzlich verlieren, ohne daß ihn ein anderer darin hemmt. So kann das Meer plötzlich in seiner Bewegung fest werden. Unter diesen Modus subsumirt er auch die Fälle, in denen ein Körper, trotz der Begegnung mit einem viel stärkeren und größeren, in allen seinen Theilen unbeweglich bleibt, obgleich er der Regel nach sich in steter Bewegung befindet. Dadurch geschieht es, daß ein menschlicher Körper auf dem Meere, ja in der Luft wandelt. Wie wir auf hohe Berge steigen, so kann ein menschlicher Leib auf luftiger Leiter in den Himmel gelangen — sobald dem Leibe die Fähigkeit genommen wird, die Luft fortzudrängen oder die betretenen Lufttheile schlechterdings in ihrer Stelle beharren. Daraus wird nicht nur die Himmelfahrt, sondern auch unsere Auferstehung begreiflich, von der der gelehrte Arzt sehr anschauliche Mittheilungen macht.

5. Seitens der Philosophie, zu der damals auch die Naturwissenschaften und die Mathematik gerechnet wurden, hatte man längst den Weg „der Vernunft" und „der Erfahrung", im Vereine mit der wissenschaftlichen Beobachtung, eingeschlagen, um zu gewissen Erkenntnissen zu gelangen. Die eigenthümliche Stellung, welche die Dogmatik der Vernunft und Philosophie anwies, berechtigte den

Offenbarungsglauben, auf diese Media der Gewißheit einen Werth zu legen. Wenn die revelatio durch ratio und experientia bestätigt wurde, dann erst konnte sich gegen die Macht dieser „dreyfachen Schnur“ nichts mehr einwenden lassen. (Jene „Erfahrung“ war bekanntlich vorzüglich durch Baco von Verulam als das Hauptmittel der Gewißheit in philosophischen Dingen betont worden.) Die Geschichte lehrt, daß aus dieser einfachen harmlosen Unterstützung allmählich eine Bedingtheit und endlich eine Herrschaft wurde: die Hülfen erwuchsen zu allgemeinen Kriterien aller Wahrheit. Allein dieser Proceß fällt noch nicht in die Zeit, welche uns jetzt beschäftigt: hier nahmen sie noch eine untergeordnete Stelle ein, aber eine wohl zu beachtende. Und eben daraus entstanden Vorstellungen über das göttliche Wirken, welche frühere Meinungen wesentlich modificirten. Sehr deutlich erscheint dies in einer Schrift von Dethlev Clüver, die ganz auf dem Offenbarungsglauben stehen will a). Die heilige Schrift führen sehr viele Wirkungen direct auf die höchste Ursache, auf Gottes Allmacht, zurück, auch solche, welche man heute (ohne Schriftgrund) aus Wirkungen der Natur herleiten würde, oder aus rein menschlichem Handeln. „Dies ist ein sehr vernünftiges und gebührendes Verfahren und der höchste Vortheil für Tugend und Sittenlehre“ (S. 9). Aber es mache große Schwierigkeit, im einzelnen Falle den Unterschied zu finden zwischen natürlichen Wirkungen und denen der göttlichen Allmacht. Ist doch die Schwerkraft ihrer Allgemeinheit wegen viel eher für eine übernatürliche influence als für eine Naturkraft zu halten! „Der mechanische und philosophische Bericht“ von der Schöpfung verkürzt daher in keiner Weise die Aussage der heiligen Schrift. Ja, ist doch die Natur selbst „nichts anders als die nach beständigen und gewissen Gesetzen wirkende göttliche Allmacht!“ Gottes

a) Sie heißt: Geologia sacra sive philosophemata de genesi ac structura globi terreni oder: natürliche Wissenschaft von Erschaffung und Bereitung der Erdkugel. Hamburg 1700 in 4°. Der Verfasser, Enkel des berühmten Polyhistor Johannes Clüver, hatte sich damals bereits durch bedeutende mathematische Untersuchungen über die Quadratur des Zirkels einen weiten Ruf erworben. Vgl. Acta erudit. 1686, Juli, p. 369. Paschius, De inventis nov-antiquis. Kiloni 1695, p. 162.

Thätigkeit durchdringt überdies erhaltend und leitend alles natürliche Geschehen. Hiezu kommt, daß die heilige Schrift die Dinge nicht nur an sich betrachtet, sondern ebenso oft auch, wie sie uns vorkommen, also nach ihrem „sichtbaren Ansehen in der Welt" — jedoch nur in solchen Fällen, wo der Gegenstand großes Nachdenken erforderte und der gemeine Mann es nicht fassen könnte. „Verblümte Redensarten" lassen indeß das rechte Verständniß nicht verloren gehen (S. 52. 53). Was Gott aber klar geoffenbart hat, dem muß man Beifall geben, ob es gleich mit dem Verstande nicht leicht begriffen werden kann. Denn es kann etwas über die Vernunft und doch nicht gegen sie sein (S. 68). Was natürlich, vernünftig, ordentlich und geschickt, das kann Gott beigelegt werden; denn Gott ist ein unendlich vollkommenes Wesen — und darum darf man Gott nicht eine solche Unwissenheit oder Unerfahrenheit beilegen, wie sie nicht einmal ein irdischer Baumeister oder Ackersmann äußern würde (S. 71). Was verkehrt und ungereimt, kann vom Schöpfer nicht geglaubt werden, obgleich hierin hohe Vorsicht nöthig ist (S. 73. 75). Denn wo auch nur die geringste Offenbarung in's Mittel kommt, muß man die betrügliche Vernunft fahren lassen. Was aber leicht durch mechanische Ursachen hergestellt werden kann, da darf man nicht flugs eine wunderthätige Kraft eintreten lassen. (Wir sehen hier deutlich, wie das θεοπρεπές, das so gerne in der orthodoxen Anschauung zur Begründung verwendet wurde, hier unmerkbar sich zum Kriterium gestaltet.) Was der göttlichen Vollkommenheit zuwiderläuft, ist ebensowenig zu glauben, als was der göttlichen Offenbarung widerspricht. Die Schrift ist mit der Natur zu vergleichen und frei zu untersuchen: dies erzeugt die größte Uebereinstimmung mit der Wahrheit. „Eine vernünftige Erklärung würde mehr der heiligen Schrift ihre alte Ehre wieder schaffen, als alles Wortgepränge und Predigten" (S. 84. 85). Deshalb wird auch für die neuen „philosophischen" Erklärungen nicht nur völlige Uebereinstimmung mit der Offenbarung, sondern auch mit dem einfachsten, lautersten Sinn der heiligen Schrift in Anspruch genommen. Theologen betheiligten sich freilich an diesen Versuchen (meines Wissens) wenig oder gar nicht: die sehr wunderlichen, überdies auf mathematischen und physikalischen

Berechnungen beruhenden Theoreme, welche stets unter dem Namen der Philosophie liefen, wurden von ihnen mit Mißtrauen betrachtet. Die Folge war, daß sie sich immer genauer auf die einfachste Sinnerklärung, besonders der mosaischen Kosmogonie, einschränkten, damit aber zugleich auf die Beseitigung der wirklichen Schwierigkeiten verzichteten.

6. Jene sogenannten „Philosophen" hielten übrigens das copernicanische Weltsystem fast durchweg für das allein richtige. Und dieses allein war wohl geeignet, die bisherige Anschauung von allem Natürlichen gründlich zu verändern. Das Hauptmoment lag dabei in der ganz neuen Stellung, welche die Erde im Weltsysteme erhielt. Früherhin Mittelpunkt der Welt, ist sie jetzt nur ein Planet unter denen, welche die Sonne umkreisen. Ihre Größe verschwindet vor der der übrigen Weltkörper. Ihre stete Bewegung um ihre Achse zerstörte unerbittlich die sinnlichen Vorstellungen vom Himmelsraum, Paradies, Hölle. In der Schrift war nichts davon zu finden: auf eine strenge Richtigkeit ihrer Aussagen und Voraussetzungen hinsichtlich der Natur und Welt schien verzichtet werden zu müssen.

Wir können uns heute schwer darein finden, daß die durch Copernicus begründete Weltanschauung fast bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts nur den Rang einer „philosophischen Hypothese" haben durfte. Keppler's, selbst Newton's Verdienste änderten wenig; von durchaus zwingenden Berechnungen, welche jeden Zweifel ausschlossen und die höchste Evidenz erzeugten, hatte man keine Ahnung. Und zwar mußte sie dieses Knechtsgewand tragen nicht nur bei den Gegnern, sondern auch bei ihren Freunden. Es muthet uns sonderbar an, wenn wir sie in einer Reihe mit phantastischen und luftigen Hypothesen geologischer Art erblicken, die heute fast vergessen sind und über die man längst hinausgekommen ist.

Gerade diese durchgehende, allgemeine Werthschätzung als philosophische Hypothese macht es auch ja — vollends in Zeiten, in denen die kirchliche Einsicht und Alles, was für göttliche Offenbarung galt, unbestritten den höchsten Rang der Gewißheit in Anspruch nehmen durfte — um Vieles erklärlicher, wenn ihr besonders von Seiten

der kirchlichen Theologie ein starkes Mißtrauen begegnete, nicht nur auf katholischem, sondern ebenso stark auf evangelischem, besonders lutherischem Boden. Selbst ein Buddeus (um 1720) behandelt jene Weltanschauung als eine bedenkliche Hypothese, die ihm nicht viel für sich zu haben scheint; vollends geschah dies von Abraham Calow und seinen Gesinnungsgenossen, eben denselben, welche auf die genaue Uebereinstimmung der Theologie mit den gesicherten Ergebnissen aller Wissenschaften einen bedeutenden Werth legten. Man darf übrigens nicht glauben, daß die Verwerfung sich in starre und bestimmte Formen kleidete, daß der grelle Widerspruch mit der Schrift ohne Weiteres angenommen und hiernach ein entscheidendes Verdict gefällt worden sei. Die Weltanschauung galt mehr als eine Vermuthung, deren Vereinigung mit der Schrift auf bedenkliche Schwierigkeiten stieß. Die entschiedenen Anathema's finden sich seltener. Man begnügte sich wohl auch, darauf hinzuweisen, daß die ganze Idee alt und von heidnischen Philosophen zuerst gelehrt worden sei. Aristarch von Samos (260 v. Chr.) habe bereits das heliocentrische System gelehrt; ihm seien der Pythagoreer Ecphantus, Nicetas von Syrakus, Seleukus, Leucippus u. A. gefolgt, und schon der fromme Stoiker Cleanthes habe den Astronomen der Gottlosigkeit angeklagt, weil er der Hestia ihren festen Sitz raube a). Auch auf die ähnliche Auffassung des Nicolaus Cusanus berief man sich. So wenig hatte man eine Ahnung von der ungeheueren Verschiedenheit jener Ideen und dieser Berechnungen, selbst als Newton die keppler'schen Gesetze aus der Gravitation hergeleitet hatte! Freilich ist die Zahl der Vertheidiger des copernicanischen Systems sehr groß und unter ihnen befinden sich die bedeutendsten Namen b). Es erscheinen als Gegner der Professor in Bremen Gerhard von Neufville, der Jesuit Christoph Clavius, der Professor in Löwen Libertus Fromondus (in zwei Abhandlungen 1631 und 1634) und andere ebenso unbedeutende Namen. Freilich trug zu jener Ansicht, es handle sich nur um eine Hypothese, sehr wesentlich der Dissensus des hochberühmten Tycho de Brahe bei, dessen

a) Paschius, De inventis nov-antiquis, p. 167.
b) Vgl. Daniel Listorp, Copernicus redivivus, cap. II, p. 17. 18.

System indeß wenig Verbreitung fand. Im Allgemeinen hielt man es für gesicherter, bei der ptolemäischen Weltanschauung zu bleiben. Während aber die copernicanische Ansicht mehr und mehr die Zustimmung aller gebildeten Nichttheologen sich errang, suchte man die Schrift selbst diesem Streite ferner zu halten, und die Frage, welches System ihr besser zusage, galt doch wenigstens bei den Meisten als discussionsfähig. Und in diesem Sinne ward sie auch bisweilen behandelt. Wir erinnern beispielsweise an die Schrift eines Johann Jakob Zimmermann[a]), welcher nachzuweisen sucht, daß die gewöhnlich angezogenen Stellen sich weitaus am leichtesten, natürlichsten und buchstäblichsten durch das System des Copernicus erklären ließen, keineswegs durch das des Ptolemäus. Er bestreitet daher gleich Eingangs die gewöhnliche Ansicht der „Copernikaner", daß die Schrift sich in naturalibus ad captum vulgi accomodiret habe, behauptet vielmehr, daß dieselbe auch in diesen Dingen „voller Wahrheit und Geheimnüssen stecke". Er beruft sich auf seine Vorgänger in diesem Unternehmen, auf Möstlin in Tübingen und dessen Nachfolger Schickard, auf Heinlin und Megerlin; selbst der gelehrte Jesuit P. Milliet Deschales habe sich trotz des Decretes in der Verhandlung mit Galilei (1616) für Copernicus ausgesprochen. Die Ausführung jenes Gedankens war indeß schwerlich dazu angethan, um dem neuen System Freunde zu erwerben; denn die ganze Darlegung ist ungemein schwerfällig und verworren, die Exegese oft buchstäbelnd, oft sophistisch und contort. Interessant ist die Zusammenstellung der Hauptargumente gegen das copernicanische System. Dahin gehört vor Allem Josua 10, 12—14 vom Stillstand der Sonne, dann 2 Kön. 20, 9—11 von der Sonnenuhr des Ahas; Psalm 19, 6. 7; 104, 5; Hiob 9, 6; Pred. Sal. 1, 4, alle Stellen vom Auf- und Untergang der Sonne (S. 98). — Die größte Abneigung begegnete der copernicanischen Theorie seitens der Theologen in Deutschland, viel weniger in Holland, Frankreich und England. Allein auch

a) Scriptura S. copernizans das ist: ein gantz neu- und sehr curioser astronomischer Beweißthum des Copernikanischen Welt-Gebäudes aus H. Schrifft 2c. 2c., erschien zuerst 1690, dann neu herausgegeben von Laruscher, Bayreuth 1709.

dort konnten sich Manche ihr nicht verschließen und acceptirten, wenn auch nicht den jährlichen Umlauf um die Sonne, so doch (wie z. B. Havemann in s. Astraea) wenigstens die tägliche Umdrehung um ihre eigene Achse.

7. Gehen wir nun zu den einzelnen Fragen über, so tritt die mosaische Kosmogonie hiebei sofort in den Vordergrund. Es zeigt sich der Fortschritt schon äußerlich sehr auffallend in der Behandlung des Hexaemeron: am Beginn des 17. Jahrhunderts ist die Erklärung noch sehr einfach und fast rein religiös, am Ende desselben gruppiren sich aber so viele geologische Fragen um alle Hauptpunkte, daß die gelehrte Registratur sie kaum bewältigen kann[a]. Mit der bloßen Schöpfung begnügten sich nur die strengeren Theologen; man suchte die Entwicklung auch als ein Werden aus den primären Potenzen zu begreifen[b]) und stützte sich dabei gerne auf die Bewegungstheorie, wie sie Cartesius angedeutet hatte. Ziemlich gemeinsam ist diesen Versuchen die Annahme, daß

a) Vgl. z. B. Balthasar Meisner, Hexaemeron mosaicum. Witeb. 1623 — und dem gegenüber Joh. Georg Meisner, De Rakiah. Viteb. 1683 und gar Bücher, Observationes in Gen. I, 1. Vit. 1716. Der Zweitgenannte erhebt sich zu dem Satze (§ 4): »Quamvis lubens largiar, res mere naturales ad Scripturae S. dictamen normari haud posse, quippe quae scopum suum ad naturae mysteria non coarctat, sed tantum earum fortuitam facit mentionem, attamen contra sacram paginam nihil temere quoque vel asserendum est vel contendendum.«

b) Vgl. Edw. Dickinson, Physica vetus et nova sive de naturali veritate hexaëmeri mosaici. 1702 in 4. — Amerpool, Cartesius mosaizans. Leovard. 1677 in 12. — Sam. Reyher, Mathesis mosaica. Kilon. 1674 in 4. Besonders Thomas Burnet, Telluris theoria sacra. Amstelod. 1699 in 4. und als Fortsetzung: Archaeologia philosophica sive doctrina antiqua de rerum originibus libri duo. — Will. Whiston, A new theory of the earth. London 1696 in 8. — Nehem. Grew, Geologia sacra or a discourse of the universe. London 1701, Fol. — Gegenschriften von Herbert, Warren, Witty, Leydecker, Zach. Grapius. Vieles ist gesammelt bei Blome, Hexaëmeron. Hamb. 1664 und mehr noch bei van der Muelen, De die mundi et omnium rerum natali. Utrecht. 1713. Sonst vgl. Is. Vossius, De aetate mundi. Hottinger, Historiae creationis examen theologico-philologicum. Heidelbergae 1659.

die Tage nicht vierundzwanzigstündige gewesen, sondern eine längere Zeitdauer bezeichneten, mindestens Jahre. Ferner werde in 1 Mos. 1 nicht eine Kosmogonie, sondern eine Geogonie gegeben. Denn sicherlich seien die Gestirne schon früher dagewesen, nur konnten sie, gewisser Ursachen wegen, erst am vierten Tage so in die Erscheinung treten, um den Wechsel von Tag und Nacht zu erzeugen. Hie und da versuchte man wohl auch, die bei der Deutung von Weissagungen üblichen Grundsätze auf die Erklärung des Schöpfungsberichtes anzuwenden. Außerhalb der Grenzlinie dieser Versuche lagen aber solche Deutungen wie die, daß wir in 1 Mos. 1 Bruchstücke eines alten Liedes vor uns hätten, daß also der Inhalt poetisch und nicht eigentlich zu nehmen sei. Alle jene Annahmen wurden indeß von den strengen Orthodoxen mit größerer oder geringerer Entschiedenheit zurückgewiesen, besonders die Deutung der Schöpfungstage auf Jahre. Unwillkürlich denkt man an die neuere Apologetik, welche gerade mehrere jener kühnen Annahmen fast zu Axiomen erhebt; so sehr hat sich das Blatt im Laufe der Zeiten gewendet!

Beispielsweise geben wir in kurzen Umrissen die Theorie von Th. Burnet, welche wohl am meisten Aufsehen erregte. Er nimmt seinen Ausgangspunkt beim Diluvium. Die gewöhnliche Ansicht erzeugt eine Fülle undenkbarer Inconvenienzen. Welche unglaubliche Wassermasse gehörte dazu, um die ganze Erde zu überschwemmen und nun gar bis über die höchsten Gebirge hinaus! Denken wir uns, unser Ocean bedecke die Hälfte der Erde und sei durchschnittlich eine viertel (englische) Meile tief. Auf diesen Ocean müßten, wenn wir die Höhe der Berge nur Eine Meile rechnen, mithin ganze vier solcher Oceane gesetzt werden, um jene Berghöhe zu erreichen. Und da ja das Festland bis zu gleichem Niveau überfluthet war, so bedurfte es im Ganzen acht solcher Oceane, wie wir sie gegenwärtig auf Erden haben. Und dazu kommt, daß diese Berechnung die Berghöhe noch viel zu niedrig taxirt hat. Woher kam nun diese ganz ungeheure Wassermasse? Etwa vom Himmel? Nach Mersenne's Berechnungen füllt sich ein Gefäß durch den stärksten Regen nur 1½ Zoll hoch mit Wasser in einer halben Stunde; nehmen wir 1 Zoll an, da die Erde Wasser einsaugt.

Dann hätte der 40 Tage dauernde Regen die Erde nur bis zu einer Höhe von 160 Fuß bedecken können. Damals hätte der Regen 93 Mal stärker sein müssen, um nur die Wasser bis über die armenischen Berge hinaufzutreiben, — ein Niederschlag, der gar nicht mehr als Regen zu denken ist und niemals so genannt werden kann. Und würde die gesammte Luft zu Wasser verdichtet — auch dies genügte nicht, da dieselbe in tropfbarer Form einen hundertfach kleineren Raum einnimmt. Oder waren es die „oberhimmlischen Wasser“, die herniederfielen — wo sind sie geblieben? Und wenn alle Höhlen der Erde ihr Wasser emporgespieen hätten, so gäbe dies doch nur Einen Ocean — immer fehlen uns noch mindestens sieben Oceane, um das Diluvium zu erklären.

Trotz dieser eindringenden Kritik wird doch (lib. I, c. 3) die von Einigen schon damals aufgestellte Ansicht (der heute bekanntlich selbst Delitzsch beipflichtete) zurückgewiesen, daß die Sintfluth eine particulare gewesen und nicht eine allgemeine. Dies Dilemma löst sich nur durch eine genetische Betrachtung der ursprünglichen Gestalt der Erde oder der terra primaeva — zuerst aus der Schrift (besonders nach 2 Petr. 3, 5. 6) und dann aus der natürlichen Vernunft, oder, wie er sagt, zuerst a priori, dann a posteriori.

Im Eingange des Schöpfungsberichtes wird ein Chaos beschrieben. Aber diese Masse ist flüssig und auf der Oberfläche gleich — wenn auch an einer Stelle sich das Niveau zeitweilig änderte, es würde sich das Ganze doch bald wieder in's Gleichgewicht setzen. Durch die Umdrehung des Chaos entsteht aber eine zwiefache Veränderung: die härtesten und schwersten Bestandtheile consolidiren sich zu einem festen Kern, die leichteren steigen mehr und mehr an die Oberfläche und bilden hier eine erdige Kruste von limus primigenius. Zwischen ihr und dem festen Innern befindet sich die gesammte Wassermasse als Abyssus. Jene erdige Umhüllung ist anfangs noch feucht, aber darum auch sehr fruchtbar; sie ist die Stätte des Paradieses, sie ist der Wohnplatz der antediluvianischen Menschheit. Sie ist unter dem Kreise verstanden, der nach Spr. 8 den Abyssus umgab. Hier finden sich keine Berge, keine Meere, Flüsse, keine schauerlichen Abgründe noch Höhlen. (Reichliche Bilder machen jenen Bildungsproceß „nach

den bekanntesten Gesetzen von Schwere und Leichtigkeit" anschaulich.) Demnach war auf dieser jungfräulichen Erde keine Stelle unbewohnbar; sie vermochte demnach viel mehr Menschen zu ernähren als die heutige. Wir fügen aus Clüver (S. 167) die Seelenzahl hinzu, welche derselbe auf Grund der biblischen Aussagen 1 Mos. 5 und nach Analogie der Vermehrung der Israeliten in Aegypten herausrechnet. Während nämlich nach seiner Ansicht „heute" (1700) nur 350 Millionen Menschen die Erde bewohnen, betrug die Anzahl der Zeitgenossen Noah's nicht weniger als 11055 1/2 Millionen, d. h. also etwa 10 Mal mehr, als nach jetzigen (1864) ungefähren Berechnungen die Erde Bewohner trägt. Solche Menschenmasse bedürfte freilich eines viel größeren Wohnplatzes. — Allmählich dörrte aber die Sonne den Erdboden aus, wozu natürlich viele Jahrhunderte gehörten. Der Boden bekam ungeheure Spalten, bis endlich die Stücke nicht mehr zusammenhielten und der Abyssus seine Fluthen über die Erde strömte. Theile dieses Abyssus verdampften, bildeten Wolken (daher auch vor der Sintfluth Regen nicht existirte) und ergossen sich wiederum in ungeheuerem Regen. Die obere Erdrinde ward nun mit dem festen Kern vereint, aber es entstanden durch die völlige Veränderung des Wassersystems — Meere, Inseln, Berge, Höhlen. Freilich will Burnet nicht eine absolut wörtliche Uebereinstimmung, weder mit dem Schöpfungs- noch mit dem Sintfluthsberichte, behaupten, wohl aber in allen wesentlichen Punkten.

D. Clüver folgt zwar im Allgemeinen der Theorie Burnet's, weicht aber doch in vielen Punkten bedeutend ab. Nach ihm ist der klimatische und astronomische Bestand der Dinge vor und nach dem Sündenfalle außerordentlich verschieden, und die Erklärung des Diluviums bedarf nach ihm ganz anderer Momente. Am Anfange ist die Erde kugelrund gewesen (erst nach der Fluth „oval"), denn „der Kreyß ist die allergeschickteste und anständigste Figur". Die Ekliptik fiel mit dem Aequator zusammen; die Sonne und die Planeten gingen im Westen auf. Die Erde hatte Berge, Flüsse, Seeen, aber kein großes Weltmeer. Die Temperatur war ganz gleichmäßig und vortrefflich, keine Wolken und Dünste, kein Regen, weder kalte noch heiße Zone. Der Umlauf um die Sonne fand

statt, aber die tägliche Umdrehung um ihre eigene, jetzt sich schräg stellende Achse entstand erst gleich nach dem Sündenfalle. Die Drehung verursachte nämlich einen heftigen Wind, der 1 Mos. 3, 8 erwähnt wird. Die große Fluth ist aber dadurch entstanden, daß die Erde einem Kometen gar zu nahe gekommen ist. In dem Schweif und Dunstkreis desselben blieb sie 10 bis 12 Stunden — daher ein Theil der ungeheueren Regenmasse. Denn weder ist so viel Wasser früher auf Erden gewesen, noch hätte die Luft soviel Dünste und Wolken entwickeln können. Die große Nähe des Kometen erzeugte aber eine Anschwellung der Wasser, in den Seeen (doch diese war unbedeutend) und vorzüglich im Abyssus, der aus den Spalten und Rissen des Erdbodens durch die enorme Anziehungskraft des Kometen bis zur Höhe von zwei Meilen emporgehoben wurde, so daß das Wasser etwa in der Höhe von dreiviertel Meilen den Erdkreis bedeckte. Diese Veränderung gab der Erde eine elliptische Form; das Jahr hat in Folge dessen um 10 Tage, 1 Stunde und 30 Minuten an Länge zugenommen: daher denn auch die Verschiedenheit der Rechnung nach Mond- und Sonnenjahren, welche indeß nur den Unterschied des antediluvianischen und des postdiluvianischen Jahres bezeichnet. Noah mit seiner Familie war auf dem Kaukasus und hatte schönes stilles Wetter ohne allen Regen; indeß konnte er wegen des übrigen Dunstkreises im Kometenschweife denselben nicht sehen und deshalb ist uns auch nichts von dieser Hauptursache des Diluviums berichtet worden.

Dies möge genügen, um es sehr begreiflich finden zu lassen, wenn die meisten Theologen sich von diesen „philosophischen" Erklärungen fern hielten. Wir sehen, daß neben den anerkannten Grundsätzen von Copernicus, Kepler, Newton einige dürftige astronomische Meinungen und mathematische Kenntnisse den Einschlag zu einem Zwecke gaben, bei dem doch eine abenteuerliche Phantasie zumeist die Spindel und das Schifflein geführt hatte. Ein völlig neues Moment trat mit den Fortschritten der Geognosie in die Betrachtung ein, vorzüglich mit der Auffindung unzähliger Thierreste in den Schichten der Gebirge. Dies datirt wohl seit dem Beginne des vorigen Jahrhunderts: der Name Scheuchzer's

ist sowohl mit diesen Entdeckungen wie mit deren Anwendung auf die Physica sacra eng verknüpft. Der schöne Traum, in diesen Resten eine glänzende Bestätigung des biblischen Diluviums zu finden, dauerte nicht lange. Die Geologie ward immer selbstständiger, da sie von dem letzten jener drei Momente, der experientia, ausging und die Thatsachen durch die ratio ordnete und erklärte, ohne sich um die Zustimmung der revelatio viel zu kümmern, bis in England der Eifer für Geologie mit der Neubelebung kirchlicher Pietät zusammenfiel. Wer den bedeutenden Unterschied schon auf deutschem Boden recht wahrnehmen will, thue nur einen Blick in das Werk von Joh. Esajas Silberschlag[a]).

8. Jedenfalls hatten jene Versuche, Schöpfung und Diluvium auf mehr natürliche Weise zu erklären, das Gute, daß die Theologen die Meinungen der Kirchenväter und gar der Scholastiker in den Hintergrund stellten[b]), höchstens daß Augustin noch Beachtung findet, an welchen selbst Burnet anknüpft. Hinsichtlich der Gestirne entschloß man sich doch zu dem Zugeständniß, daß die heilige Schrift zwar nicht dem captus vulgi sich anbequeme, wohl aber rede sie secundam apparentiam nostri visus. Und in ähnlicher Weise greift eine Unsicherheit um sich, alle jene Fragen nur aus dem Worte Gottes zu entscheiden: gar Vieles muß der Naturkunde ausschließlich überlassen bleiben[c]). Dagegen blieb ein bedeutender Unterschied zwischen der naturalisirenden und der theologischen Betrachtungsweise darin bestehen, daß alle diese kosmogonischen Ansichten der Alten in Bausch und Bogen verwarf, jene aber sie zu verwerthen suchte und sehr viel Wahres in ihnen entdeckte.

Die Einheit des Menschengeschlechtes fand fast gar keinen Widerspruch. Denn auch die Ansicht Isaak Peyre's von den Präadamiten will nicht jene Einheit negiren, sondern nur den

---

a) Geogenie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physikalischen und mathematischen Grundsätzen. Berlin 1780—1783. Drei Theile in Quart.

b) So Buddeus, Hist. V. Ti I., 58: »Scholasticorum aut si mavis patrum quorundam figmentis de aquis supracoelestibus hodie in tanta philosophiae luce vix quisquam amplius locum relinquet.«

c) Daher denn die häufige Rede: astronomis ea discutienda relinquimus.

biblischen Adam als den Anfänger derjenigen Reihe des Menschengeschlechtes bezeichnen, zu der die Juden gehören, also eines kleinen Kreises. Diese Ansicht ging meist aus den Anstößen hervor, welche die Geschichte Kain's darbietet, und die gerade von den Harmonisten, welche jene Meinung als einen bizarren Einfall belächeln, der der mannigfachen Widerlegungen, welche er seiner Zeit hervorrief, lange nicht werth war, am wenigsten gelöst werden können. Indeß wirkte auch die außerordentlich erweiterte Anschauung von der Ausbreitung des Menschengeschlechts mit, welche die Entdeckungen neuer Erdtheile vermittelten. Und hieran knüpfte sich der Keim einer Ansicht, welche erst in diesem Jahrhundert zur vollen Reife kommen sollte. Theophrastus Paracelsus meinte, es habe einen asiatischen Adam und einen amerikanischen gegeben; von jenem stamme die Menschheit der alten, von diesem die der neuen Welt ab. Andere [a]) nahmen einen weißen und einen schwarzen Adam an. Freilich hatten schon die Manichäer Aehnliches behauptet, sich auf die Duplicität der Schöpfungsgeschichte in 1 Mos. 1 u. 2 stützend [b]), oder Julian, der die echt antike Lehre vom Unterschied der Griechen (resp. Römer) und Barbaren begründen wollte. Allein diese Meinungen hatten nicht wie jene einen anthropologischen Hintergrund. Die kirchlichen Theologen gaben sich indeß kaum die Mühe, diese Meinung von „Coadamiten" zu widerlegen, bis sie als wissenschaftlich gewappnete Lehre von der Polygenesie des Menschengeschlechtes die Gemüther in Schrecken und die Federn in Bewegung setzte.

Ueber das Diluvium haben wir noch Einiges von Bedeutung nachzutragen. Als einen durchgängigen und charakteristischen Zug dürfen wir die unverkennbare Neigung des Zeitalters ansehen, die einzelnen Vorgänge textgemäß in bestimmter und deutlicher Vorstellung zu reproduciren. Die Ursache dieser folgenreichen Erscheinung liegt wohl nur theilweise in dem erhöhten Interesse am wirklichen Inhalte der Schrift, sowie in der gesteigerten Fähigkeit,

---

a) Posmann, Reise nach Guinea, S. 149; vgl. Fabricius, Codex pseudepigr. V. Ti. I, 52. Aehnliche Ansichten arabischer Gelehrten bespricht Richard Simon in s. Epist. select. III, 36.

b) Wilh. Salden, Otia theolog., p. 64.

den Text zu verstehen: Beides verbot, wie früher, von dem verachteten „Buchstaben“ in das Reich der erbauenden Allegorese zu flüchten. Ein größeres Gewicht werden wir wohl dem allmählich aufkeimenden Geiste der **Beobachtung** der wirklichen Welt und ihrer Vorgänge beimessen, der seit dem Anfange des 17. Jahrhunderts die geistige Cultur Europa's in eigenthümlicher Weise zu durchdringen beginnt, um heute in der Blüthe der Naturwissenschaft zu culminiren. Es ist ja dasselbe Jahrhundert, an dessen Schwelle Baco, an dessen Ausgang Locke steht. — Die unmittelbare Folge davon zeigte sich einer Fülle von Fragen, welche früher nie aufgeworfen wurden, nach denen wir in den alten Quaestiones vergeblich suchen. Im mosaischen Sintfluthberichte zeigte sich nun das Auffällige, daß die Erzählung selbst so ruhig und schlicht verläuft, als ob da nirgends ein Wunder stattgefunden habe. Wagt man aber die erzählten Vorgänge sich klar und präcis zu vergegenwärtigen und legt man (worin eben der Geist der Zeit eigenthümlich hervortrat) den rein **natürlichen** Verlauf als Maßstab an, so ergeben sich Lücken in großer Fülle, welche durch eine ganze Masse von Wundern ausgefüllt werden müßten. Und doch thut der Schrifttext derselben fast gar keine Erwähnung. Diese ernste Verlegenheit wurde nicht durch ein künstliches Augenzudrücken beseitigt; ja, der Orthodoxe alten Schlages durfte sich dazu nicht verstehen. Ueberall hin mußte er spähen, ob die reine Lehre oder orthodoxe Auslegung nicht Kränkungen erleide, nicht durch Irrthümer verdunkelt werde. Und ließ man sich in den Kampf ein, so lief man Gefahr, auf ein dem entschiedenen festen Schriftglauben ungünstiges Terrain verlockt zu werden.

Wie bekam Noah die Arche überhaupt zu Stande? Allein mit seinen drei Söhnen? Unmöglich! Mit Hülfe Anderer? Aber diese gingen ja in der Fluth zu Grunde, waren gottlos — sollten sie ihm geholfen haben? Man fand den Ausweg: Noah bediente sich freilich vieler Gehülfen, die wohl spotteten, denen aber die reichliche Bezahlung wohlgefiel a). War die Arche, „ein Gemisch von Haus und Schiff“, auch seetüchtig? Auch dies mußte bewiesen

---

a) Georg Moebius, De arca Noae. Lips. 1686 in 4.

werden, und es gelang um so besser, je weniger man Schiffsbaukunst verstand a). Ob ein directer Instinct oder eine andere Gottesfügung die Thiere hineingeführt habe, schwankte man: aber das Eine oder das Andere mußte man jedenfalls suppliren. Aber die Arche hatte selbstverständlich einen bedeutenden Tiefgang: die Thüre durfte also nicht am Boden sein; wie kamen nun die Thiere hinein? Auf einer Treppe oder Leiter? Beides war für die großen Quadrupeden gar zu unbequem. Noah machte gewiß einen Erdaufwurf, dessen schief ansteigende Ebene die Schwierigkeit beseitigte. — Die Bekanntschaft mit der großen Menge von Thieren bereitete neue Bedenken. Hatten dieselben wohl Raum genug? Da flüchtet man hinter den Unterschied von species und genus: nur die Hauptgattungen gingen in die Arche ein. Im Texte heißt es: „Jehova schloß hinter ihm zu.“ Kaum darf dieses Thun für θεοπρεπές gelten: man substituirt also einen Engel und weist leicht nach, daß bisweilen, wo im Contexte vom Engel Jehova's die Rede sei, auch „Jehova“ sich zur Abwechselung finde, wie bei der Erzählung vom Auszuge aus Aegypten. Genügte indeß das bloße Verschließen der Thür? Man muß durchaus annehmen, er habe sie auch gründlich verpicht, um das Eindringen des Wassers abzuwehren. — Nun erwuchs aber eine neue Schwierigkeit. Kaum langte der innere Raum der Arche dazu hin, um die Thiere aufzunehmen — aber auch ihr Futter für ein ganzes Jahr? Unmöglich. Und wo bekamen sie das nöthige Licht her, da doch mehrere Zellen und Etagen in der Arche waren, und doch nur Ein Fenster? Edward Dickinson b) weiß für beides Rath. Noah, der Chemie in hohem Grade kundig, bereitete einen Liqueur oder Wundersaft, von dem wenige Tropfen, täglich genommen, genügten, um die Thiere zu ernähren und zu stärken. Auch erfand er reines, wohlduftendes Gas öliger Natur, welches wie eine Sonne strahlte c). Die Fluthen selbst ließ man aus ungeheueren Höhlen im Innern der Erde hervorquellen und später wieder dahin zurückströmen,

a) So die beiden Cappellus, Joh. Buteo, Athan. Kircher, Jean le Pelletier.
b) Physica vetus et vera, p. 336 sqq.
c) »— spiritum naturae oleosae purum, fragrantem, instarque Solis undique radiantem.«

ohne indeß die Kräfte zu bezeichnen, welche die Massen plötzlich hoben und fast ein Jahr in der Schwebe erhielten. Die Universalität der Fluth wurde strenge festgehalten (da viele Menschen sich sonst in die wasserfreien Gegenden hätten retten können) gegenüber Pereyre, der nur die Nachkommen des biblischen Adam untergehen läßt, — gegenüber Isaak Vossius, der die Fluth geographisch sehr einschränkt, nicht ethnographisch, — gegenüber Clericus, der nur Vorderasien überschwemmt sein läßt. Am liebsten beruhigten sich die Theologen bei einer wunderhaften Mehrung des Wassers, der dann freilich eine ebenso mirakulose ungeheure Verdampfung folgt — wie ja auch Christus mit fünf Broden ebensoviel Tausende speiste a). Wie wenig man übrigens daran dachte, die geologischen Umwälzungen mit den Lebensbedingungen für die Menschheit in ein sicheres Verhältniß zu setzen, zeigen die Theorieen von Burnet und Clüver recht schlagend.

Von der Sprachverwirrung in Babel zu reden, fiele wohl nicht eigentlich in unser Thema; indeß hat doch die Sprachenkunde und Erdkunde stets ihre naturgemäßen Zusammenhänge bewahrt. Der schlichte einfache Sinn der biblischen Erzählung, daß jede fremde Sprache eine Strafe Gottes sei, gerieth in übeln Conflict mit der Wahrnehmung, daß viele Sprachen in einem nahen verwandtschaftlichen Verhältnisse ständen, ja sich nachweislich als unterschiedene erst in ziemlich später Zeit gebildet haben. Die Orthodoxen strengster Observanz zeigten sich indeß auch hier gerne als Nachtreter der Rabbinen. Demgemäß mußten damals zu Babel gerade siebzig Sprachen entstanden sein, die noch heute ebenso existiren. August Pfeiffer theilt gelegentlich b) das Vaterunser in diesen siebzig Sprachen mit: die Verwandtschaft, die er überall

a) Daher Budde, Hist. eccl. V. Ti. I, 145: »Satius est admittere miracula, quam mosaicae narrationis in dubium vocare veritatem.« Doch schon Grotius meinte: »Satis multa sunt in sacris historiis miracula, ut nova extra necessitatem nullique usui comminisci nihil sit opus« — ein Satz, dem auch Buddeus sich vielfach annähert.

b) Pansophia mosaica e Genesi delineata (mit einem langen deutschen Titel, der sämmtliche Capitelüberschriften in nuce wiedergibt). Leipzig 1685, in 12.

in etwas haarsträubenden Versuchen comparativer Philologie findet, bildet nur den Beweis für eine richtige „Verwirrung", welche eine totale Neubildung ausschließt. Andererseits fallen außerhalb unserer Betrachtung jene kühneren Gelehrten, welche mit der Plötzlichkeit der Sprachentstehung auch die ganze Erzählung in 1 Mos. 11 verwerfen — obenan Mericus Casaubonus, ihm folgend Perizonius, Clericus u. A. Doch auch der gelehrte Erzbischof Brian Walton a) will die Zahl der damals entstandenen Sprachen doch auf sieben einschränken, aus denen dann die übrigen allmählich sich entwickelt haben. Dagegen zeigt recht eigentlich die unerbittliche Einwirkung freilich weniger der erweiterten Sprachforschung als vielmehr nur der unbefangenen Anerkennung ganz unleugbarer notorischer Thatsachen Campegius Vitringa, gegen den der unermüdliche „Observator" Deyling vergebens seine stumpfen Geschosse schleuderte b). Der holländische Gelehrte richtet sich zunächst gegen die gewöhnliche Ansicht. Da sollen nur die Chamiten und Japhetiten durch die Aenderung ihrer Sprache bestraft worden sein; die Semiten dagegen nicht, weil sich dieselben nicht am Thurmbau betheiligten. Letzteres ist nur ein Rückschluß: die hebräische Sprache ist nämlich die Ursprache; aus ihr sind die ähnlichen nach und nach hervorgegangen; die Semiten waren aber noch nach der linguistischen Katastrophe Inhaber der heiligen Ursprache: wo mithin die Strafe nicht nachweisbar, muß die Schuld auch nicht stattgefunden haben. Aber, entgegnet Vitringa, behielten denn alle Semiten die Ursprache bei? Keineswegs; auch bei ihnen zeigen sich so bedeutende Unterschiede in der Sprache, daß die Verständigung unmöglich war. Schuldlos also — und doch durch Verlust des heiligen Idioms gestraft? . . . Ja, selbst Abraham's Nachkommen mußten dieselbe einbüßen, und doch kann bei diesen von einer Versündigung beim Thurmbau keine Rede sein. Und wiederum: die Phönizier und Kananiter waren Chamiten, und dennoch sprachen sie hebräisch, wie sich dies mit Bestimmtheit nachweisen läßt.

---

a) Im Apparatus biblicus zur Londoner Polyglotte.
b) Observationum libri IV, Franequerae 1700, diss. I, p. 1—117; und Deyling, Observ. thes. III, diss. 4.

Gerade die Betrachtung der semitischen Sprachen zeigt, daß verhältnißmäßig spät und jedenfalls nach und nach das Urhebräische sich in die verschiedenen Dialekte dirimirt habe. Sollte eben diese Erklärungsweise nicht auch für die chamitischen Sprachen gelten? Man nehme die Aegypter. Sie wohnen am entferntesten von dem Orte der Katastrophe, sie haben sich demnach am frühesten von den Semiten getrennt, und demgemäß zeigt ihre Sprache die meisten Unterschiede vom Hebräischen, hat aber doch genug Züge bewahrt, an denen sich die Urverwandtschaft ganz deutlich aufzeigen läßt. Der Thurmbau ist also die Veranlassung zur Völkertrennung geworden — die Sprachverschiedenheit hat sich nicht plötzlich, sondern erst ganz allmählich gebildet und ist erst Folge, nicht Ursache der Theilung der Völker. Den mosaischen Text kann man sehr gut entweder von entstehenden Zwistigkeiten oder von einer plötzlich bewirkten Aenderung der Aussprache (nicht der Sprache selbst) verstehen.

Die Zerstörung von Sodom und Gomorrha galt natürlich für durchaus wunderbar und jede natürliche Erklärung wurde zurückgewiesen, wie die von Clericus. Gleichwohl dringt auch hier die Vermittelung ein. Wilhelm Baier [a]) meint, es wäre superstitiös, auf die Ergründung der caussae secundae zu verzichten, wenn die Schrift nicht ausdrücklich ein miraculum als solches erwähnt. Die nächste Ursache waren exhalationes bituminosae, welche aufsteigend sich zu schweren Wolken sammelten und dann einen furchtbaren Regen von Feuer und Schwefel niedersandten. Die Regengüsse drangen in die Höhlen des Landes ein, welche in einem Erdbeben zusammenbrachen: daher die Ueberfluthung des Landes. Jener Feuerregen hatte überdies die Städte angezündet. Das Schicksal von Lot's Weib erfährt gleichfalls eine umsichtige Erwägung. Die Meinung von Clericus — sie sei aus Furcht erstarrt stehen geblieben; die Schwefeldämpfe hätten sie dann erstickt (eine natürliche Erklärung, die des Unnatürlichen gar viel darbietet) — wird von Witsius sehr eifrig und ausführlich widerlegt [b]). Doch schon Ju-

---

a) W. Baier, De excidio Sodomae dissert. phys. Halae 1696 in 4.
b) Witsius, De uxore Loti, in den miscell. s. lib. II, exerc. 7.

rien findet die Strafe für bloße Neugier sehr hart: sie sei wohl typisch gemeint, als Abschreckungsmittel für Alle, die der Welt nicht ernstlich Valet sagen. Der geistvolle und bizarre Hermann von der Hardt meint, sie sei zurückgekehrt und im Feuer umgekommen; der dankbare Lot sammt den Ammonitern hätte ihr später eine (freilich rohe) Steinsalz-Statue als Denkmal errichtet. Und diese Ansicht vertheidigte Heumann mit einem Aufwande von Scharfsinn und besonders mit einem wahrhaft glänzenden Scheine exegetischer Akribie, der den Leser in Erstaunen setzt a). Selbst der hartgesottene Danziger-Kämpe Schelwig sieht sich eifrig nach Analogieen um. Er weiß gewiß, daß einst einer schwangeren Frau das Kind im Leibe versteinerte, und hat dieselbe es noch 28 Jahre bis zu ihrem seligen Ende in sich getragen. Nach Aventinus b) sind 1348 bei einem furchtbaren Erdbeben wahrhaftiglich gar viele Bauern mit ihren Kühen zu Salzsäulen erstarrt; und das Gleiche passirte einem Theile des Heeres, welches Almagro über die Anden nach Peru führte (Schelwig a. a. O., § 3). Während so die orthodoxe Ansicht durch die Typik hindurch ahnungslos der mythischen Deutung zueilt, so liebt sie doch einen bedenklichen Unterbau von Aberglauben, der gleichwohl der natürlichen Erklärung Vorschub leistet.

Weniger bedeutsam treten die Erweichungen des schlechthin Wunderhaften beim Auszuge aus Aegypten hervor. Nur Hermann v. d. Hardt meinte, die Feuersäule rührte von dem heiligen Feuer her, welches Aaron dem Zuge vorantragen sollte c). Schon bemerkt man die Discrepanz zwischen dieser rein göttlichen Leitung des Volks und der natürlichen in 4 Mos. 10, 31; allein Hobab sollte nur in untergeordneten zweifelhaften Dingen Auskunft geben,

---

a) Heumann, De fato uxoris Loti non miraculoso. Jenae 1706. Sonst vgl. Sonntag, De salute trium uxorum Lothi, Jobi et Pilati. Altorfii 1692 in 4. Sam. Schelwig, De statua salaria e Gen. XIX. Gedani 1709.

b) Vgl. Joh. Henr. Ursinus, Analecta sacra, I, lib. 3, c. 4.

c) Dagegen: Christ. Mundenius, De columna nubis et ignis. Goslar. 1712, p. 55 sqq. Vitringa, De mysterio columnae in s. observ., lib. V, c. 16, p. 194 sqq.

ob die Feinde stark seien, ob die Gegend quellenreich u. dgl. Die ungeheure Vermehrung der Israeliten von 72 auf 3 Millionen in 430 resp. 215 Jahren ist nur ein absonderlicher Segen: mache doch das Nilwasser sehr fruchtbar! rede doch Aristoteles von Vierlingen, nicht blos Drillingen, und Trogus gar von Siebenlingen. Den Durchgang durch's rothe Meer will Clericus a) durch eine Ebbe mit starkem Winde erklären, ohne das Wunderbare auszuschließen. Allein bei allen einigermaßen Orthodoxen stößt er auf Widerspruch: W. Baier bemerkt, daß um Mitternacht ja die Fluth am höchsten stehe b). Ueberhaupt sträubt man sich hier gegen Analogieen und widerlegt naturalisirende Versuche aus Exegese und aus der Sache selbst, was immerhin ein Fortschritt. So z. B. beim Manna, das an sich (nach Valesius, Lemnius, Salmasius, Herm. v. d. Hardt) reines Naturproduct sei, und wobei das Wunder nur in der Menge bestanden habe: denn dies zerschmilzt nicht an der Sonne, wird vielmehr dick, ist gummiartig und nicht eßbar; am wenigsten ersetzt es das Brod, findet sich nur unter den Bäumen, aber auch am Sabbath c). Vielmehr ist es ros aliquis inusitatus, selbst nach Clericus zu 2 Mos. 16, 21. — Am liebsten läßt man den Felsen selbst in Wasser verwandelt werden, der dann als Strom dem Heere nachfolgte nach 1 Kor. 10, 4. — Die Geschichte Bileam's halten bereits Mehrere für eine Vision; man fragt, weshalb er nicht über die Rede des Thieres erstaunt sei. Man antwortet: entweder aus blindem Zorn, oder weil er an Seelenwanderung glaubte, oder Moses ließ es aus. 5 Mos. 8, 4; 29, 5 (von den heilgebliebenen Kleidern und Schuhen) enthält kein Wunder: bei den vielen Schafheerden, bei dem lebhaften Verkehre mit andern Völkern konnte man sich Kleider zur Genüge verschaffen. Joh. Gerhard d) hat nur eine aus Dionysius Carthusianus entnommene geistliche Deutung.

---

a) Dissert. de transitu Israel. per mare rubrum in s. Comment. hist. libr.

b) W. Baier, Diss. mathem. ad Exod. XIV. Jenae 1697.

c) Andreas Deusing, Dissert. de manna Israelitorum. Auch Deyling, Observ. s. III, diss. 5. 7.

d) Comment. in Deuter., 1657, p. 532.

Das Wunder im Thale bei Gibeon (Josua 10) kann deshalb noch nicht bedeutende Bedenken erregen, weil man, wie erwähnt, die copernicanische Lehre im Lager der Orthodoxen mit mißtrauischen Augen ansah, und weil auch die »philosophi« von den ungeheuern Veränderungen keine Ahnung hatten, welche eine Modification der siderischen Verhältnisse auf unseren Planeten ausüben müßte. Daß hier ein poetisches Wort die Grundlage sei, sagten schon Juden; Einige verfolgen diese Andeutung; es seien poetische Hyperbeln darin a). Nach Grotius stand eine Nebensonne über dem Horizonte. Selbst Clericus beruft sich auf Lappland, wo die Sonne in den Solstitien nicht untergehe — als wenn sich dies auf Palästina ohne Weiteres übertragen ließe! — Aus den Füchsen des Simson (Jud. 15, 4) machte Jemand, die Lesart ändernd, dreihundert Strohwische b), auch hierin einige bizarre Einfälle Herm. v. d. Hardt's reproducirend und nachahmend. Dem Letzteren gehört auch die Umdeutung der Eliasraben (ערב) in Einwohner der Stadt Oreb. Berühmt, aber oft irrig dargestellt ist seine durchgängig allegorische Erklärung des Buches Jonas: die Wogen Gottlose, der Wallfisch sein hospitium in dem er sich vor den Nachforschungen der Feinde verbarg.

Immerhin sieht man, daß die starre Abweisung alles Natürlichen, daß die ungemessene Häufung der Wunder in der Schrift nicht der durchgängig herrschende Geist war. Ist das Wunder als Gottesthat von hoher Bedeutung, so folgt von selbst, daß man es nicht verschwenderisch auch da supponiren dürfe, wo keine entschiedene Nöthigung durch den Text vorhanden ist. Als um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der theologische Geist eine starke Wandlung erfuhr, lagen eine Menge Deutungen gewissermaßen schon bereit, um adoptirt zu werden. Erst gegen Ende zeigte sich

a) Clericus: »Terra movetur, non sol. Non verisimile, ob rem tantillam terrae aut solis motum interruptum fuisse. Non Deus solet sic prodigus esse miraculorum, ut naturae ordinem in tam insigni universitatis parte levi de caussa perturbet. Denique videntur haec desumta ex libro poetico. Est autem mos poetarum hyperbolicis locutionibus res sublimius describere.«

b) Observat. Hal., T. VIII, p. 383.

eine roh naturalistische Reaction gegen alles Uebernatürliche, welche überdies mit einfacherer Exegese zu prunken suchte a). Aber auch in den mythischen Deutungen von Lorenz Bauer b) spürt man überall die längst vorgebrachten Instanzen hindurch, nur daß den orthodoxen Gegnern zugleich auch exegetisch Recht gegeben wird, um dann desto sicherer ein Verdict auf Mythus fällen zu können.

a) Ich erinnere nur an die beiden Schriften: Erklärung der wichtigsten Wunder des A. T.'s, Altenburg 1799 u. 1800, und an eine ähnliche Schrift, Berlin 1804, beide anonym.

b) Lor. Bauer, Hebr. Mythologie des A. u. N. T.'s, 2 Theile. Altorf 1802.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Der Oelbaum des Römerbriefes.

Von

Gymnasialdirector Dr. **Matthias** in Cassel.

Ueber das Bild von dem Oelbaum, wie es in dem Abschnitt Röm. 11, 11—24 vorkommt, herrscht unter den Auslegern noch so viel Unsicherheit und Zwiespalt, daß ein Versuch, die Erklärung desselben nach theilweise neuen Gesichtspunkten zu gestalten, wohl keiner besondern Rechtfertigung bedürfen wird. Einen solchen Versuch erlauben wir uns in dem Nachfolgenden vorzulegen. Der Kürze halber beschränken wir uns hierbei auf V. 17 und 18, weil diese Stellen für sich allein schon genügen dürften, um auf die wesentlichen Beziehungen jenes Bildes ein deutliches Licht zu werfen. Unsere Erörterungen entwickeln wir in den nachstehenden Punkten.

1. Die *κλάδοι* V. 17 sind die Zweige des edlen Oelbaums. Der edle Oelbaum aber ist zufolge eines dem A. T. entlehnten Bildes (vgl. Jer. 11, 16; Hos. 14, 7; Sach. 4, 11; Neh. 8, 15) das Volk Israel als das erwählte Gottesvolk, dem die Verheißung gegeben war. Sachlich also ist dies dasselbe, was in anderer und zwar metonymischer Bezeichnung „das Reich Gottes" heißt. Wofür nun an diesem Oelbaum die *κλάδοι* zu halten seien, erhellt wohl am sichersten aus dem Gegensatze zu der gleichfalls erwähnten *ῥίζα*. An einem wirklichen Oelbaum ist die Wurzel dasjenige, woraus der Stamm mit seinen Aesten und Zweigen hervorwächst.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit diesem bildlichen Oelbaum. Die Wurzel an demselben sind Diejenigen, von denen das auserwählte Volk laut der Verheißung abstammte [a]); mit anderen Worten, es sind die glaubensfrommen Väter dieses Volkes, die Gott zu Trägern seiner Verheißung gemacht hatte. Was hiernach die Zweige sind, leuchtet ein: es sind die Nachkommen dieser Väter, insoweit sie Glieder des auserwählten Volkes sind. Zweige aber tragen naturgemäß die Eigenthümlichkeit ihrer Wurzel an sich, wie denn aus der Wurzel eines Oelbaums naturgemäß nur Oelzweige hervorwachsen. Aehnliches sollte auch bei diesem bildlichen Oelbaum der Fall sein: das Volk Israel sollte die Eigenthümlichkeit Derjenigen an sich tragen, von welchen es abstammte. Diese geistige Eigenthümlichkeit aber war der Glaube und das Leben im Glauben. In diesem Glauben also — dem Glauben an den wahren Gott und an das Wort seiner Verheißung — sollte das auserwählte Gottesvolk seinen Vätern gleichen; der Glaube sollte für es ganz dasselbe sein, was für die Zweige eines edlen Oelbaums der Saft seiner Wurzel ist, — eine nährende Kraft, dahin wirksam, es innerlich zu durchdringen und mit gesundem Geistesleben zu erfüllen.

2. Mit *τινές* bezeichnet hier Paulus (vgl. Röm. 3, 3) einen Theil des auserwählten Gottesvolkes. Ob dies ein großer oder ein kleiner Theil sei, liegt nicht im Worte, sondern lediglich im Zusammenhange (vgl. Krüger, Gr. Spr., § 51, 16 A. 14). Mit Recht nennt Meyer den Ausdruck „mildernd": er ist dies insofern, als damit nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur selbstverständlich gemeint ist, daß der betreffende Theil die große Masse des Volkes sei.

3. Von welcher Art Diejenigen seien, die mit *τινὲς τῶν κλάδων* bezeichnet wurden, ist in *ἐξεκλάσθησαν* klar angedeutet. „Ausgebrochen" nämlich werden an einem Baume nur kranke und dürre, nicht gesunde und frische Zweige. Gesunden und frischen Zweigen aber glichen nur diejenigen Israeliten, die im Glauben der Väter standen,

---

a) Das Bild einer Wurzel, in Bezug auf Abstammung gebraucht, findet sich auch bei griechischen Tragikern, vgl. Sophocl. Ant. 600, Ai. 1178, El. 764; Aeschyl. Sept. 1056.

kranken und dürren dagegen diejenigen, die den Glauben der Väter verleugneten. Der Predigt von dem, in welchem die Verheißung erfüllt war, d. i. dem Evangelium von Christo gegenüber gab sich dieser Unterschied darin kund, daß die Einen sich für dasselbe empfänglich zeigten, die Anderen es verwarfen. Nur Diejenigen aber, welche es verwarfen, werden hier unter dem Bilde ausgebrochener Zweige dargestellt; jene Anderen dagegen, welche es annahmen oder wenigstens für seine Annahme noch empfänglich waren, erscheinen unter dem Bilde von Zweigen, die mit der Wurzel zusammenhängen und Antheil an ihrem Safte haben. Ohne Zweifel ist nun hier der Vergleich mit den ausgebrochenen Zweigen ein überaus treffender. Ausgebrochene Zweige nämlich sind, weil sie nicht mehr in Verbindung mit ihrer Wurzel stehen, zu nichts mehr nütze als dazu, daß sie hinweggeworfen werden. Aehnlich verhielt es sich auch mit Denjenigen in Israel, welche Christum verworfen hatten. Von ihrer geistigen Wurzel, d. i. von dem Glauben der Väter hatten sie sich losgetrennt; weil sie aber in Christo Denjenigen, welcher der alleinige Grund alles Heiles ist, verworfen hatten, mußten sie selbst verworfen werden vor Gottes Angesicht (vgl. das *ἀποβολὴ αὐτῶν* V. 13). So erscheint denn das *ἐξεκλάσθησαν* als ein höchst anschauliches Bild eines gerechten Gerichts — des Gerichts der Verwerfung, welches über die Ungläubigen, sofern sie in ihrem Unglauben beharrten, unfehlbar ergehen mußte (vgl. als sachliche Parallelen Matth. 5, 13; 8, 12; Joh. 15, 6).

4. *σὺ δέ* bezeichnet einen Gegensatz gegen *τινὲς τῶν κλάδων*. Angeredet wird der gläubige Heide, so zwar, daß ein Einzelner als Vertreter der ganzen Kategorie gedacht wird. Dem *σύ* entspricht V. 19 das *ἐγώ*: denn auch in *ἐγώ* redet der gläubige Heide nicht für sich allein, sondern als Repräsentant der gläubigen Heiden überhaupt.

5. Das *ἀγριέλαιος ὤν* kann hier nur heißen: „obwohl du vom wilden Oelbaum stammst (= obwohl du ein Zweig vom wilden Oelbaum bist)". Wir nehmen mithin *ἀγριέλαιος* als Adjectivform, — ein Gebrauch dieses Wortes, der sprachlich (siehe die Belege bei Meyer z. d. St.) einer Beanstandung nicht unterliegen

kann. An sich freilich könnte ἀγριέλαιος ebenso gut Substantivum sein, wie es denn weiter unten (V. 24) wirklich als solches vorkommt; seine substantivische Bedeutung ist jedoch, obwohl an sich die geläufigere, hier wenigstens in keinem Fall zulässig. Es erhellt dies schon aus dem ἐνεκεντρίσθης: denn zum ἐγκεντρισθῆναι dienen ja eben nicht ganze Bäume, sondern nur Zweige von Bäumen; außerdem aber dürfte es daraus hervorgehen, daß, wie dem edlen Oelbaum nur der wilde, so den Zweigen des edlen auch nur die Zweige des wilden gegenüberstehen können. Hier fragt sich nun aber: welches ist der wilde Oelbaum und welches sind seine Zweige? Die Antwort auf beide Fragen ergibt sich leicht: der wilde Oelbaum ist die Heidenwelt als contextmäßiger Gegensatz gegen das Volk Israel; seine Zweige also sind die einzelnen Heiden. Daß nun Paulus die Heidenwelt hier unter dem Bilde eines wilden, das Volk Israel dagegen unter dem eines edlen Oelbaums anschaut, davon liegt der Grund lediglich in der Verschiedenheit, welche zwischen dem wilden und dem edlen Oelbaum bezüglich der Früchte stattfindet. Der edle Oelbaum trägt gute, der wilde trägt schlechte Früchte a). Diese Verschiedenheit bildet hier den beiderseitigen Vergleichungspunkt. Die Früchte sind selbstverständlich Früchte für das Reich Gottes. Nur eine solche Frucht, welche diesem Reiche — dem Reiche der Gerechtigkeit und der Wahrheit — zu Statten kam, konnte hier eine gute Frucht heißen. Und eine solche ging nur von dem Volke Israel, nicht von den sich selbst überlassenen Heiden aus. Denn was für das Reich Gottes im vollkommensten Sinne eine „gute" Frucht war, — das Heil in Christo, das sollte nicht aus den Heiden, es sollte vielmehr aus dem Volke, dem die Verheißung gegeben war, d. i. aus den Juden kommen (vgl. Joh. 4, 22), und Der, welcher die Verheißung erfüllte, d. i. das Heil brachte, — Christus selbst, war dem Fleische nach nur ein Zweig, entsprossen der heiligen Wurzel des edlen Oelbaums. Wie wir nun an dem edlen Oelbaum zweierlei Zweige

a) Das Oel des wilden Oelbaums wird nur zu Salben verwendet, während das des edlen einem sehr mannigfachen Gebrauche dient (siehe Herzog's Real-Encykl. unter „Oelbaum", Bd. X, S. 547 f.).

unterschieden fanden, — Zweige, die mit ihrer Wurzel noch in Verbindung stehen, und hinwiederum Zweige, welche ausgebrochen und mithin von dieser Verbindung gelöst wurden, so finden wir auch an dem wilden Oelbaum zwei Arten von Zweigen unterschieden, — solche, die noch auf dem wilden Oelbaum stehen, und hinwiederum solche, die dem edlen Oelbaum eingepfropft und bereits mit demselben verwachsen sind. Jenes sind die noch unbekehrten, dieses die gläubig gewordenen, d. i. die zu Christo bekehrten Heiden. Nur diese Letzteren aber — und zwar diese in ihrer Gesammtheit — sind mit der anschaulich concreten Anrede: *σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὤν* gemeint.

6. *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς* nehmen wir = „in sie hineingepfropft wurdest". Den Gebrauch des *ἐν* fassen wir hierbei als einen prägnanten (s. Kühner, Ausf. Gr., § 621): es steht nach Analogie der Verba des Setzens, um das *ἐνεκεντρίσθης* mit Rücksicht auf das Ergebniß der Handlung zu bezeichnen (= „in sie hineingepfropft wurdest, so daß du nunmehr als Zweig unter ihnen, den Zweigen, stehst"). Grammatisch nun läßt sich dies *ἐν αὐτοῖς* nur mit Bezug auf *τῶν κλάδων* fassen. Mit diesen *κλάδοις* aber können hier selbstverständlich nur Diejenigen gemeint sein, die auf dem edlen Oelbaum noch als lebendige Zweige stehen (s. das unter Ziffer 5 Bemerkte), nicht zugleich jene *τινές*, die bereits ausgebrochen wurden, mithin nicht mehr als Zweige auf dem Baume befindlich sind. Ohne Bild und abgesehen von jeder näheren Beziehung, an die hier gedacht sein könnte, ist demnach der Sinn dieser Worte: „obwohl du als Heide ursprünglich gar nicht zu dem Volke gehörtest, dem die Verheißung gegeben ist, so wurdest du dennoch als ein Auserwählter unter die Auserwählten aufgenommen".

Für die Erklärung ist nun freilich diese allgemeine Sinnbestimmung nicht ausreichend. Es bleibt vielmehr noch eine sehr wichtige Frage übrig, — die Frage nämlich, warum Paulus seinen Gedanken gerade so, wie sich derselbe hier dargestellt findet, d. i. gerade unter der Form dieses bestimmten Bildes — des Bildes von der Einpfropfung eines wilden Oelzweiges — ausgesprochen habe. Eben hiermit aber sind wir an dem Hauptpunkt unserer

Untersuchung angelangt, und wir müssen daher diese Frage besonders genau in's Auge fassen.

Zunächst betrachten wir die Art der erwähnten *ἐγκέντρισις*. Sie erscheint als eine von dem gewöhnlichen Verfahren durchaus abweichende. Während sonst ein Zweig edlen Stammes auf einen Wildling gepflanzt wird, ist es es hier umgekehrt: der Zweig eines Wildlings wird als Pfropfreis einem edlen Stamm eingepflanzt. Daß nun dies Verfahren — und zwar gerade beim Oelbaum — wirklich angewendet wurde, unterliegt keinem Zweifel. Classische Belege dafür sind Colum. de re rust. V, 9, 16 a) und Pallad. de insit. XIV, 53. 54 b). In der Hauptsache stimmt hiermit überein, was auch von Neueren in Reisebeschreibungen berichtet wird. So erzählt Steph. Schulz (s. Leitungen des Höchsten V, 88): „man pfropfe im Orient einem edlen Oelbaum, wenn dieser seine Zweige verliere, wilde Oelzweige ein, welche letzteren dann gute Früchte trügen" (s. Herzog's Real-Encykl. unter „Oelbaum" X, 547). Aus den angeführten Belegen aber ergibt sich uns in Betreff der fraglichen Pfropfweise Zweierlei: erstens, Zweck derselben ist wesentlich die Befruchtung des edlen Oelbaums; zweitens, diese Befruchtung erfolgt mit einer Art von Wechselwirkung: denn indem der wilde Oelzweig befruchtet, wird ihm zugleich Befruchtung mitgetheilt. Wir bemerken hierzu noch ausdrücklich, daß das erwähnte Verfahren nur bei dem Oelbaum, nicht auch bei anderen Bäumen vorkommt, weshalb der Schluß nahe liegt, daß dasselbe, soweit die gemachten Erfahrungen reichen, nur der Natur des Oelbaums, nicht auch der Natur anderer Bäume gemäß ist.

Was nun insbesondere den Zweck anlangt, zu welchem diese Art der *ἐγκέντρισις* angewendet wurde, so erscheint dieser wesentlich verschieden von demjenigen, welcher beim Pfropfen von Bäumen

---

a) »Solent etiam quamvis laetae arbores fructum non afferre. Eas terebrari gallica terebra convenit atque ita in foramen viridem taleam oleastri arcte immitti. Sic velut inita arbor foecundo semine fertilior exstat.«

b) »Foecundat sterilis pingues oleaster olivas, Et quae non novit munera ferre docet.«

sonst Statt findet. In allen anderen Fällen nämlich ist das, was durch die Einsetzung eines Pfropfreises erzielt werden soll, lediglich die Veredlung des Wildlings (und selbstverständlich kam diese Pfropfweise auch beim Oleaster zur Anwendung); bei dem hier erwähnten Verfahren soll dagegen ein Stamm, der bereits edel und mithin einer Veredlung gar nicht mehr fähig ist, nur mehr befruchtet, d. i. tragfähiger gemacht werden. Was aber hierbei als befruchtendes Princip wirkt, ist dies, daß der edle Baum, wenn er theilweise krankt und daher keine oder nur spärliche Früchte bringt, durch das kräftige Wildlingsreis neue Lebenstriebe zugeführt erhält. Für den Gedanken nun, wie ihn Paulus hier darzustellen hatte, ist eben dies Moment — das der Befruchtung des edlen Oelbaumes — ein Moment von der höchsten Bedeutsamkeit. Wie die Beziehung desselben zu fassen sei, läßt sich selbstverständlich nur aus dem Zusammenhang nachweisen. Auf diesen also müssen wir hier zurückgehen. Wir fragen daher: welches ist der Hauptgedanke, der in dem vorliegenden Abschnitt (V. 11—24) dialektisch entwickelt wird? Die Antwort hierauf erscheint nicht zweifelhaft: offenbar ist es der Satz: *ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* (V. 11). In diesem Satze aber bezeichnen wir namentlich den Begriff *παραζηλῶσαι* (= „zur Nacheiferung anreizen") als denjenigen, den wir als den Hauptträger der dialektischen Entwicklung zu betrachten haben. Wie wichtig dem Apostel eben dies *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* war, erhellt schon aus demjenigen, was er V. 12—14 (in V. 14 diesen Begriff sogar ausdrücklich wiederholend) unter Bezugnahme auf sein Heidenapostelamt mit so feierlichem Nachdruck bemerkt hatte. Mit jenem *παραζηλῶσαι* nun steht das *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*, wenn wir anders diese Worte als dasjenige, was sie sind, wir meinen als Glied einer Beweisführung auffassen, sachlich genommen im engsten Zusammenhange. Es bezeichnet dasselbe und zwar in der Weise eines höchst anschaulichen Bildes, was in dem vorliegenden Falle die Absicht Gottes bezüglich seines gesunkenen Volkes gewesen sei: das *ἐγκεντρισθῆναι* der gläubigen Heiden sollte das göttlich geordnete

Mittel werden, um das παραζηλωθῆναι der ungläubigen Juden zu bewirken.

Das Gesagte wird wohl noch deutlicher einleuchten, wenn wir uns das ganze Bild, wie es hier vorliegt, in seinen einzelnen Zügen vergegenwärtigen. Ein edler Oelbaum ist es, den uns dasselbe vor Augen stellt, — ein Oelbaum, herrlich gepflanzt von der Hand Gottes! Seine Wurzeln sind gesund und kräftig, und Fettigkeit strömt von ihnen in Stamm und Aeste aus. Aber seine Zweige sind größtentheils abgestorben und die abgestorbenen ausgebrochen! Während er bei der Beschaffenheit seiner Wurzeln viele Frucht tragen könnte, trägt er bei der Beschaffenheit seiner Zweige nur wenige. Damit er mehr trage, dazu bedarf es für ihn eines Mittels, welches ihm frische Lebenskraft zuführen und dadurch ihn reizen soll, neue und gesunde Zweige hervorzutreiben. Und dies Mittel ist eben die Einpfropfung des Oleasterzweiges!

Wie genau aber paßt dies Alles auf das Volk Israel in seinem gesunkenen Zustande! Glaubensfrommen Vätern entsprossen, sollte es — so war es der Wille Gottes — diesen Vätern im Glauben ähnlich sein. Aber nur eine geringe Minderzahl, gleichsam der geistige Kern des von Gott auserwählten Volkes, hatte sich vom Glaubensleben der Väter durchdringen lassen und das Wort vom Glauben — das Evangelium von Christo — angenommen. Die große Mehrzahl dagegen zeigte sich dem Evangelium gegenüber durchaus ungläubig, und weil sie Christum als den Bringer des Heils verworfen hatte, war sie um ihres Unglaubens willen dem Gerichte der Verwerfung anheimgefallen. Gleichwohl blieb die Heilsabsicht Gottes auch so dem gesunkenen Volke noch zugewandt. Denn daß Diejenigen, denen die Verheißung nicht gegeben war, d. i. daß die Heiden durch das Evangelium zum Glauben und durch den Glauben zum Heil gelangten, dies eben sollte nach Gottes gnadenreicher Absicht das Mittel werden, um dem gesunkenen Volke von seinem tiefen Fall wieder aufzuhelfen: der Glaube der Heiden sollte die Ungläubigen in Israel „zur Nacheiferung reizen", dergestalt, daß sie sich von ihrem Unglauben bekehren und gleich den gläubig gewordenen Heiden danach trachten möchten, auch

ihrerseits das zu erlangen, worin Jene das Heil bereits gefunden hatten, — eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*!

Die pragmatische Beziehung, welche zwischen dem *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς* und dem *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* stattfindet, ist mit dem Bemerkten wohl hinlänglich nachgewiesen. Was das *παραζηλῶσαι* im eigentlichen Sinne ist, das ist das *ἐγκεντρίσαι* im bildlichen. Zwischen beiden Begriffen findet also, sachlich genommen, eine völlige Identität statt. Daß man diese Identität verkannt hat, dies betrachten wir als die wesentliche Quelle der Mißverständnisse, welche sich unseres Erachtens an die Erklärung unserer Stelle geknüpft haben.

Als ein Mißverständniß namentlich erscheint es uns, wenn bei der herkömmlichen Erklärung unterstellt wird, es sei lediglich die Veredlung des Oleasterzweigs, was Paulus hier im Sinne gehabt habe. Wäre dies wirklich der Fall, so würde man nicht umhin können einzuräumen, daß das Bild sehr ungeschickt gewählt sein müßte. Gerade dasjenige nämlich, was dem fraglichen Einpfropfungsverfahren recht eigentlich charakteristisch ist, — die Kräftigung des edlen Oelbaums, gerade dies erschiene alsdann ganz außer Acht gelassen; etwas wesentlich Anderes dagegen, was dem Zwecke jenes Verfahrens an und für sich völlig fern läge, — die Veredlung des wilden Oelzweigs, wäre auf diese Weise, obwohl es das Charakteristische nicht ist, als das eigentlich Charakteristische hingestellt! Eine solche Verkehrung von Realitäten aber können wir hier unmöglich voraussetzen. Meyer (s. Comm. z. d. St.) meint zwar (im Wesentlichen mit Origenes a) übereinstimmend), „die darzustellende Sache habe nun einmal nicht das Bild der gewöhnlichen Einpfropfung, — der des edlen Reises auf den wilden Stamm, sondern das umgekehrte gefordert, da die Einpfropfung des wilden Reises und das, was hierdurch bewirkt werde, — seine Veredelung, durch die Aufnahme der Heiden geschehen sei, das Geschehene aber so, wie es geschehen, habe dargestellt werden müssen.“ Hiergegen ist jedoch einzuwenden, daß die Wahl eines unpassenden Bildes niemals in der darzustellenden Sache eine Rechtfertigung finden könne: denn nur ein passendes Bild

---

a) »Ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit.«

kann einer Sache zur Veranschaulichung dienen; ein unpassendes macht nicht anschaulich, sondern lediglich unklar, und wir sagen daher: besser kein Bild als ein unpassendes! Als Mißverständniß müssen wir ferner die Erklärung betrachten, Paulus habe nur sagen wollen, hier sei aus Gnaden geschehen, was sonst wider die Natur sei. Denn ohne Zweifel ist wohl das Pfropfen überhaupt etwas Widernatürliches, und das *παρὰ φύσιν* V. 24 kann daher nicht auf die Art der Einpfropfung, sondern muß vielmehr auf die Einpfropfung an und für sich bezogen werden. Ebenso wenig können wir zwei andere Behauptungen für richtig halten: zunächst die, dem Apostel sei das fragliche Verfahren gar nicht bekannt gewesen; sodann die hiermit verwandte, er habe es zwar gekannt, habe jedoch hier darauf nicht Bezug genommen. Wir müssen hiergegen Zweierlei geltend machen: erstens, wenn jenes Verfahren im Alterthum überhaupt bekannt war (und die aus Columella und Palladius angeführten Stellen beweisen es), so konnte es auch dem fein gebildeten Paulus bekannt sein; zweitens aber, wenn sich dasselbe hier in einer Weise erwähnt findet, wie sie gar nicht deutlicher sein könnte, so ist wohl mit vollster Sicherheit anzunehmen, nicht allein daß Paulus dasselbe wirklich gekannt, sondern namentlich auch, daß er bei einem davon entlehnten Bilde zunächst und vor Allem dasjenige, was dem fraglichen Verfahren charakteristisch war (und dies war eben die Befruchtung des edlen Stammes), als Vergleichungspunkt in's Auge gefaßt habe. Mehr aber als dies Alles dürfte gegen die hergebrachten Erklärungen noch etwas Anderes sprechen, — wir meinen den bisher ganz außer Acht gelassenen Umstand, daß ohne jene charakteristische Beziehung — die bessere Befruchtung des edlen Oelbaums — namentlich das *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* (V. 11) in dem Bilde kein Correlat finden, das Bild selbst also gerade in dem wesentlichsten Punkte unvollständig, eben damit aber wesentlich verfehlt sein würde.

Warum übrigens Paulus, um seinen Gedanken durch ein Bild zu veranschaulichen, gerade den Oelbaum wählte, leuchtet ein: er that es deshalb, weil nach dem oben Bemerkten erfahrungsmäßig nur der Oelbaum diejenige Eigenschaft besitzt, die als Vergleichungspunkt hier contextgemäß in Betracht kam.

Mit dem Bemerkten glauben wir hinlänglich gezeigt zu haben, welch wichtiges Moment unser *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*, sofern wir es in der angegebenen Weise fassen, im Zusammenhange der Gedanken sei. Weit gefehlt also, das Bild gerade in seiner wesentlichsten Beziehung unzutreffend zu finden, tragen wir vielmehr kein Bedenken, es gerade hierin als ein überaus treffendes zu bezeichnen.

7. Die Worte: *καὶ συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίου ἐγένου* enthalten dasjenige, was sich als naturgemäße Folge aus dem *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς* ergibt. Sie sind parataktisch angeknüpft, eben damit aber haben sie einen weit stärkeren Nachdruck, als wenn es in hypotaktischer Anknüpfung hieße: „so daß du der Wurzel und der Fettigkeit des edlen Oelbaums mittheilhaftig wurdest". Das *σύν* in *συγκοινωνός* ist = *σὺν τοῖς κατὰ φύσιν κλάδοις* (s. V. 21), wobei sich von selbst versteht, daß nicht an die bereits ausgebrochenen, sondern an die noch stehenden Zweige zu denken ist. Wie nämlich die naturwüchsigen Zweige (*οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι*), weil sie ihre Nahrung aus ihrer eigenen Wurzel ziehen, dieser Wurzel u. s. w. „theilhaftig" sind, so sind die künstlich eingesetzten (*οἱ παρὰ φύσιν κλάδοι*), weil ihnen die Lebenskraft aus einer ihnen von Natur fremden Wurzel zuströmt, dieser Wurzel nur „mittheilhaftig." — Was die *ῥίζα* sei, ist bereits oben (s. das unter Ziffer 1 Bemerkte) entwickelt worden: es sind die glaubensfrommen Väter des auserwählten Volkes als diejenigen, die Gott zu Trägern seiner Verheißung gemacht hatte. Mit diesen Vätern aber steht der gläubige Heide, insofern er glaubt, wie sie geglaubt haben, in einem geistigen Zusammenhange, ähnlich demjenigen, wie er zwischen Wurzel und Zweigen stattfindet: denn obwohl er nicht ihr *κλάδος* (= ihr *σπέρμα*) ist, wird er dennoch um seines Glaubens willen für ihren *κλάδος* (= ihr *σπέρμα*) gerechnet. — Die *πιότης τῆς ἐλαίου* bezeichnet die Fülle der verheißenen Gnadengüter, deren Erlangung nur im Zusammenhange mit jener Wurzel (und dieser Zusammenhang beruht auf dem Glauben) zu finden ist. Auf diese Güter nämlich hatte der Heide, weil nicht ihm, sondern nur dem Juden die Verheißung gegeben war, vermöge seiner natürlichen

Stellung zum Reiche Gottes keinen Anspruch. Wenn sie also gleichwohl auch ihm zu Theil wurden, so geschah dies eben nur *παρὰ φύσιν*, wie wenn ein wilder Oelzweig, eingepfropft in einen edlen Oelbaum, an der Wurzel und an der Fettigkeit dieses Oelbaums Theil bekommt.

Für das Bild in seiner Ganzheit nun ist das coordinirte Satzglied: *καὶ συνκοινωνὸς — ἐγένου* von größter Wichtigkeit. Es dient zur Vervollständigung des Bildes nach einer seiner wesentlichen Beziehungen. Wir kommen hierbei noch einmal auf das zurück, was wir über das Eigenthümliche der erwähnten Pfropfweise bereits bemerkt hatten. Als charakteristischen Zweck derselben bezeichneten wir lediglich die Befruchtung des edlen Oelbaums, als charakteristische Wirkung dagegen die Thatsache, daß der eingepfropfte wilde Oelzweig, indem er den edlen Oelbaum befruchtet, von dem edlen Oelbaum befruchtet wird a). Beide Momente nun finden sich mit völliger Klarheit hier ausgesprochen, — der charakteristische Zweck nämlich in den Worten: *ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*, die charakteristische Wirkung dagegen in den Worten: *καὶ συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίου ἐγένου*. Es erhellt hierbei, daß das erste, wie das *ἐν αὐτοῖς* zeigt, eine wesentliche Beziehung auf die ungläubigen Juden, das zweite, wie das *συνκοινωνός* darthut, eine wesentliche Beziehung

a) Zur Verhütung eines Mißverständnisses möge hier noch eine Bemerkung dienen. Allerdings ist es nur das Befruchten, nicht das Befruchtetwerden, was in dem Bilde als Zweck der *ἐγκέντρισις* erscheint. Man hüte sich jedoch hieraus zu folgern, daß dasjenige, was dem Befruchtetwerden entspricht, d. i. die Theilnahme der gläubigen Heiden an dem in Christo erschienenen Heile, erst eine Folge von dem Unglauben der Juden gewesen sei, an und für sich aber gar nicht in dem Zwecke Gottes gelegen habe. Offenbar nämlich würde ein solcher Schluß, ganz abgesehen von seinem Widerspruch mit den geschichtlichen Thatsachen, gar nicht im Bilde begründet sein. Denn jene Theilnahme der Heiden wird hier nur in einer ganz bestimmten Beziehung (der Beziehung auf den Unglauben der Juden) als bloßes Mittel (nämlich als Mittel des *παραζηλῶσαι αὐτούς*) dargestellt; was sie ohne diese Beziehung sei, davon sagt eben das Bild nichts, und man würde daher jene Folgerung lediglich in dasselbe hineintragen. An sich betrachtet ist die fragliche Theilnahme natürlich nicht Mittel, sondern wesentlich Selbstzweck.

auf die gläubigen Heiden hat a). In Betreff der Ersteren sagt uns das Bild, wozu die Aufnahme der gläubigen Heiden in das Reich Gottes noch dienen solle, in Betreff der Letzteren, wozu sie bereits gedient habe: die ungläubigen Juden sollten dadurch zur Nacheiferung gereizt werden; den gläubigen Heiden dagegen war bereits die Fülle der reichsten Gnadengüter, obgleich sie eine hierauf bezügliche Verheißung gar nicht empfangen hatten, dadurch zu Theil geworden. Beides also erscheint unter dem Gesichtspunkt herrlicher Thatsachen, deren Verwirklichung theils schon begonnen hatte, theils wenigstens (vgl. V. 25 ff.) noch in glücklicher Aussicht stand: der theilweisen Verwerfung der Juden gegenüber waren sie ebenso erfreulich wie trostreich.

8. V. 18 enthält in den Worten: *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων* dasjenige, was aus der vorausgegangenen Bedingung gefolgert wird. Die Folgerung ist eine Warnung des Heidenchristen vor Ueberhebung über den Juden. Zu einer solchen Selbstüberhebung aber konnte der Heidenchrist sich leicht durch den Gedanken versucht fühlen, daß Gott bezüglich der ungläubigen Juden ihm eine so hohe Aufgabe, wie die des *παραζηλῶσαι αὐτούς* (s. V. 11 u. 17), zugewiesen habe. Eingekleidet ist diese Warnung in eine Form, welche das Bild vom Oelbaum ist sinniger Weise festhält: denn die *κλάδοι* sind die Juden b). In den folgenden Worten: *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ* wird sodann (und zwar eben wohl unter Festhaltung des Bildes)

---

a) Eine Hinzufügung wie etwa: *εἰς τὸ εὔκαρπον ποιῆσαι τὴν καλλιέλαιον* (parallel dem *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς*) war hier ganz überflüssig: denn für Jeden, dem das erwähnte Verfahren überhaupt bekannt war (und als bekannt wird es ja hier vorausgesetzt) verstand sich diese Zweckbestimmung von selbst, da sie dieser Art von *ἐγκέντρισις* an und für sich charakteristisch war.

b) Das *κλάδων* steht hiernach ebenso wie das *κλάδων* in *τινὲς τῶν κλάδων* V. 17, mithin ganz allgemein. Gemeint also sind die Juden überhaupt, mithin ohne Rücksicht darauf, ob sie gläubig waren oder nicht. Daß auch an die Ungläubigen unter ihnen zu denken sei, zeigt das Folgende: denn auch ihnen gegenüber sollte ja der Heidenchrist sich nicht überheben, eingedenk dessen, daß ein *πάλιν ἐγκεντρισθῆναι* (s. V. 22) durch Gottes Wundermacht auch für sie noch möglich sei.

dem Heidenchristen sehr nachdrücklich gezeigt, wie thöricht eine solche Selbstüberhebung sein würde. „Ueberhebst du dich aber dennoch, so wisse: das Reich Gottes beruht nicht etwa darauf, daß die glaubensfrommen Väter des auserwählten Volkes mit **dir** in Gemeinschaft gestanden hätten; vielmehr beruht es für dich wesentlich darauf, daß du mit **ihnen** in lebendiger Gemeinschaft bleibest, d. i. daß du glaubest, wie sie geglaubt haben!"

Als Ergebniß unserer Untersuchung betrachten wir hiernach kurzgefaßt Folgendes: das Bild von den Zweigen des Oelbaums, des edlen sowohl wie des wilden, ist eine ebenso lebendige wie tief sinnige Darstellung zweier Thatsachen, welche für das Reich Gottes eine überaus hohe Bedeutung haben, — der Verwerfung der ungläubigen Juden und der Annahme der gläubigen Heiden, aufgefaßt nach ihrer teleologischen Beziehung theils zu einander, theils zur Entwicklung des Reiches Gottes überhaupt.

2.

Ueber Gal. 2, 6.

Von

Prof. **Friedrich Märcker** in Meiningen.

Im 4. Heft des Jahrgangs 1865 dieser Zeitschrift hat Herr Diakonus D. **Burk** in Schwäbisch-Hall eine neue Erklärung der Stelle Gal. 2, 6 gegeben, die, besonders ehe man sie genauer geprüft, sehr anspricht. Er übersetzt: „Von den Geltenden her aber etwas zu sein, welcher Art Leute sie auch sein mochten, darauf lege ich keinen Werth." Er nimmt also nicht, wie gewöhnlich geschieht, *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* zusammen und rechtfertigt dies dadurch,

daß ja auch schon in V. 2 die drei Apostel Jakobus, Petrus und Johannes blos οἱ δοκοῦντες heißen. Auch weist er die Sprachrichtigkeit der von ihm angenommenen Verbindung εἶναί τι ἀπὸ τῶν δοκούντων überzeugend nach, wobei besonders der Gebrauch von ἀπό zur Bezeichnung des Ursprungs und der darauf begründeten Abhängigkeit, namentlich des Schülers vom Meister, in Betracht kommt. Anscheinend sehr gut paßt dann zu jener Erklärung das folgende mit γάρ Angeknüpfte: „denn mir (d. h. meinem wahren Ich, meiner Person und apostolischen Würde) haben die Geltenden nichts hinzugefügt“. Eben hierdurch werden die Worte: „daß ich aber von den Geltenden her (durch ihre Anerkennung) etwas bin (nämlich meiner äußeren Stellung nach), darauf lege ich keinen Werth — das Aeußere des Menschen sieht Gott nicht an —“ trefflich erklärt, und gerade in diesem guten Anschluß des erklärenden Satzes: „denn mir haben die Geltenden nichts hinzugefügt“, liegt das Gewinnende der neuen Erklärung. Diese muß aber an der gegebenen Auslegung von ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο streng festhalten, und, wie sie es auch thut, die Auslegung Meyer's, der dabei an Belehrungen denkt, nothwendig abweisen, um ihre Haltbarkeit zu behaupten. Jener Erklärungssatz nämlich würde bei der Meyer'schen Auslegung zur Burk'schen Erklärung auf keine Weise passen, und die letztere würde, wenn Meyer Recht hätte, sich nicht halten können. Denn wie könnte die Aeußerung, Paulus lege keinen Werth auf die Anerkennung durch die drei in hohem Ansehn stehenden Apostel, in den Worten: „denn an mich haben die Geltenden keine Mittheilungen (um mich zu belehren) gerichtet“, eine Erläuterung finden?

Meyer hat aber in der Hauptsache gewiß Recht. Denn Burk nimmt das Medium προσανέθεντο in der Bedeutung des Activs προσανέθεσαν, was sprachlich nicht gerechtfertigt werden kann. Es findet sich weder in der classischen noch in der späteren Gräcität eine Stelle, in welcher προσανατίθεσθαι die Bedeutung „hinzufügen“ in der Weise hätte, wie die Burk'sche Erklärung es verlangt. Auch ἀνατίθεσθαι steht nirgends für ἀνατιθέναι, sondern hat in den beiden Stellen Apg. 25, 14 und Gal. 2, 2, welche die einzigen des N. T.'s sind, worin es vorkommt, die Bedeutung:

„Jemandem (*τινὶ*) über etwas (*τὶ*) Mittheilung machen" oder „darlegen" oder „vorlegen" (man sehe Meyer im Commentar zu beiden Stellen). Also wird *προςανατίθεσθαι* in unserer Stelle bedeuten: „noch hinzu vorlegen". Es steht hier *προςανέθεντο* in der innigsten Beziehung zu *ἀνεθέμην* in V. 2 und kann nur bei Berücksichtigung dieser von den meisten Auslegern übersehenen Beziehung seine richtige Erklärung finden. Wegen dieser Beziehung kann auch der Präposition *πρός* ihre Bedeutung „noch hinzu" oder „weiter" nicht entzogen werden, wie Meyer will. Er meint nämlich, daß durch *πρός* nur die Richtung ausgedrückt werde, und daß dies in 1, 16, der einzigen neutestamentlichen Stelle, worin *προςανατίθεσθαι* außer der unsrigen noch vorkömmt, ebenso sei. Aber gewiß auch hier hat *πρός* die Bedeutung „weiter"; nämlich: „sogleich machte ich keine Mittheilung weiter an Fleisch und Blut" (d. h. ich verkehrte nicht weiter mit Menschen), . . . „sondern ging nach Arabien" (in die Einsamkeit der an Syrien grenzenden arabischen Wüste, zur Vorbereitung auf den Apostelberuf).

Außer dem Umstande, daß die Bedeutung des Mediums *προςανατίθεσθαι*, welche Burk bei seiner Erklärung annimmt, nicht erweisbar ist, und bei dieser Erklärung die Beziehung von *προςανέθεντο* zu *ἀνεθέμην* in V. 2 unberücksichtigt bleibt, steht derselben auch noch ein anderer Umstand entgegen. Nach Burk's Auffassung nämlich haben Paulus' Gegner zugegeben, daß die drei Apostel ihn anerkannt, haben aber seine Autorität nur als eine von Jenen abgeleitete gelten lassen wollen. Wenn Ersteres der Fall wäre, wie es die Burk'sche Erklärung von *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* ꝛc. fordert, warum bemühte sich denn da Paulus so sehr, seine Anerkennung durch die drei Apostel nachzuweisen, wie er es in V. 7—9 offenbar thut? Diese Bemühung zeigt gerade, daß Paulus an jener Anerkennung recht viel gelegen war, und das *οὐδέν μοι διαφέρει* kann daher nicht, wie Burk will, auf dieselbe bezogen werden.

Damit der Sinn unserer Stelle klar werde, ist es nöthig, den ganzen Gedankengang des Apostels in's Auge zu fassen. Wir können hierbei, weil sonst diese Abhandlung einen zu großen Umfang erhalten würde, das unserer Stelle Vorausgehende nicht exegetisch

beleuchten, sondern nur dessen Inhalt nebst dem historischen und logischen Zusammenhang angeben. Auch muß des genannten Umstandes wegen die hier so nahe gelegte Polemik gegen die Tübinger Schule, welche Paulus' Verhältniß zu den drei Aposteln auf eine der unsrigen geradezu entgegengesetzte Weise auffaßt, sowie überhaupt alles nicht durchaus zur Sache selbst Gehörige, gänzlich ausgeschlossen bleiben.

Nachdem Paulus im ersten Capitel (V. 11—24) den Beweis geführt hat, daß er nicht von Menschen, sondern nur von Gott und Christus zum Apostel berufen, auch nur durch sie, im Wege der Offenbarung, in die Lehren des Evangeliums eingeführt worden sei, geht er mit Cap. 2 zu dem Beweise über, daß die von ihm vorgetragene Lehre sowohl echt als vollständig sei. Seine Gegner konnten ihm nämlich hinsichtlich des ersteren Beweises einwenden, und haben sicherlich ähnliche Aeußerungen schon vor Abfassung des Briefes laut werden lassen: seine von ihm behauptete göttliche Berufung zum Apostel und höhere Belehrung beruhe auf Selbsttäuschung; daher verkündige er auch gar nicht die richtige Lehre, er sei gar kein wirklicher Apostel. Dem gegenüber beweist nun Paulus in Cap. 2: Seine Lehre, namentlich der Theil derselben, der sich auf die christliche Freiheit bezog und von den Gegnern für falsch erklärt wurde, müsse deshalb durchaus für echt anerkannt werden, weil die drei im höchsten Ansehen stehenden Apostel zu Jerusalem, denen er sie vorgelegt, dieselbe gebilligt; auch sei diese Lehre vollständig, da jene drei Apostel keine ergänzenden Belehrungen ihm mitzutheilen gehabt hätten. Die Ansicht jener Drei über die christliche Freiheit sei durchaus nicht übereinstimmend mit der jener judenchristlichen Fanatiker, die jetzt Paulus in Galatien ebenso wie damals ihres Gleichen in Antiochien und Jerusalem zu bekämpfen hatte, sondern ihr geradezu entgegengesetzt. Er selbst sei nicht nur ein wirklicher Apostel, sondern sogar ein solcher, der mit jenen Dreien von Gott auf ganz gleiche Stufe gestellt sei, den jene Drei auch als ganz gleich berechtigt mit ihnen anerkannt, dem sie deshalb auch als äußeres Zeichen den Handschlag der Bundesgemeinschaft gegeben hätten.

Nur bis hierher (V. 9) ist die Kenntniß des Ganges der pau-

linischen Beweisführung, die sich noch durch das ganze Capitel erstreckt, zum Verständniß unserer Stelle (V. 6) nothwendig. Die vorhergehenden Verse übersetze ich so:

„1: Hierauf, nach 14 Jahren, reiste ich wieder hinauf nach Jerusalem mit Barnabas uud nahm auch Titus mit. 2: Ich reiste aber hinauf einer Offenbarung gemäß und legte ihnen (der Gemeinde) das Evangelium vor, welches ich unter den Heiden verkündige; auch im Privatgespräch den Angesehenen (um entscheiden zu lassen), ob ich nicht vielleicht vergeblich laufe oder gelaufen bin? — 3: Im Gegentheil, nicht einmal Titus, mein Begleiter, der ein Grieche war, wurde zur Beschneidung genöthigt. — 4: Aber (jenes geschah) wegen der Eindringlinge, der falschen Brüder, welche sich eingeschlichen hatten, unsere Freiheit feindlich zu beobachten, die wir in Christus Jesus haben, damit sie uns zu Knechten machten. 5: Ihnen gaben wir auch nicht einmal vorübergehend, uns unterordnend, nach, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch dauernd bliebe."

Zur Erläuterung fügen wir Folgendes hinzu. Die hier erwähnte Reise nach Jerusalem ist identisch mit der in Apg. 15 besprochenen. Paulus will hier nicht, wie Meyer meint, eine Fortsetzung des Beweises in Cap. 1 geben, daß er seine Belehrung im Christenthum blos Gott und Christus, aber keinem Menschen verdanke, welche Auffassung schon deshalb nicht möglich ist, weil sonst die Feinde ihm hätten entgegnen können, daß er durch seinen mehrjährigen Umgang mit Barnabas sehr wohl die Lehren der Urapostel kennen gelernt haben konnte (vgl. Apg. 4, 36. 37; 9, 27). Vielmehr will jetzt Paulus, wie schon gesagt wurde, nachweisen, daß seine Lehre wahr sein müsse, weil die drei Apostel zu Jerusalem sie gebilligt hatten.

Judenchristen aus Judäa hatten nämlich zu Antiochien gelehrt: die Heidenchristen könnten nicht selig werden, wenn sie nicht nach mosaischem Ritus sich beschneiden ließen (Apg. 15, 1). Paulus, der nebst Barnabas vergeblich mit Worten sie bekämpft (Apg. 15, 2), hatte, nachdem er an Gott ein Gebet um Abwendung der seine ganze Wirksamkeit bedrohenden Gefahr gerichtet, die Offenbarung von ihm erhalten, daß durch einen Beschluß der Gemeinde zu Jerusalem die Sache erledigt werden sollte, und wurde, als er die

Absendung einer Deputation zu diesem Zwecke bei der antiochischen Gemeinde beantragt, nebst Barnabas und einigen Anderen dorthin abgesendet. Also reiste er, wenn auch als Abgesandter der antiochischen Gemeinde (Apg. 15, 2), doch κατὰ ἀποκάλυψιν (Gal. 2, 2). Einer solchen ἀποκάλυψις hatte es bedurft, um ihn, der durch das Zeugniß des heiligen Geistes die vollste Gewißheit von der Richtigkeit seiner Lehre besaß, nach vierzehnjährigem Wirken (Gal. 2, 1) zu vermögen, sein Evangelium den drei Aposteln zur Prüfung vorzulegen, damit durch deren Autorität die durch die judaistischen Gegner irre Geleiteten von der Wahrheit desselben überzeugt werden möchten. Gleich in der zum Empfang der Deputation veranstalteten Versammlung (Apg. 15, 4) verkündigte Paulus, was Gott durch sie an den Heiden gethan, und legte der Gemeinde sein Evangelium vor, wie er es unter den Heiden zu verkündigen pflegte (Gal. 2, 2), wobei er natürlich das, was den Hauptgegenstand seiner Sendung ausmachte, die Nichtbeschneidung der Heidenchristen, besonders hervorhob. Hiergegen traten (Apg. 15, 5) einige Judenchristen aus der Partei der Pharisäer auf, welche die Nothwendigkeit der Beschneidung der Heidenchristen, und daß dieselben überhaupt zum Beobachten des mosaischen Gesetzes angehalten werden müßten, behaupteten. In der Zwischenzeit, die von dieser Versammlung bis zu derjenigen, die zur Beschlußfassung bestimmt war, verstrich, legte Paulus im Privatgespräch auch den drei Aposteln (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, Gal. 2, 2) sein Evangelium vor, theils damit sie in der bevorstehenden Versammlung durch ihre Autorität einen für die Heidenchristen günstigen Gemeindebeschluß bewirken möchten, theils aber auch, damit die Richtigkeit seiner Lehre von ihnen öffentlich anerkannt würde, und so sein bisheriges Wirken als ein den Grundsätzen des wahren Christenthums vollkommen gemäßes erschiene. Paulus selbst war von der Richtigkeit seiner Lehre und dem göttlichen Segen seines Wirkens so fest überzeugt, daß die Worte (Gal. 2, 2): „ob ich nicht vielleicht vergeblich laufe oder gelaufen bin?“ nur als Ironie aufgefaßt werden können, nämlich so, daß Paulus jene Frage nur im Sinne der durch seine Gegner wankend Gemachten und zum Zwecke ihrer Ueberzeugung, nicht aber in seinem eigenen Sinne, als eine der apostolischen Entscheidung

bedürfende hinstellt. Die Entscheidung der ganzen Streitfrage konnte nach Paulus' fester Ueberzeugung, da die drei Apostel von demselben Geiste der Wahrheit beseelt waren, wie er selbst, und Paulus auf Gottes Befehl zur Verfechtung seiner in Gottes Schütze stehenden Sache nach Jerusalem gereist war, nur zu Paulus' Gunsten lauten. Da ihm dies als sich von selbst verstehend erschien, so führt er, statt direct zu sagen, daß die drei Apostel seine Lehre gebilligt hätten, dasjenige Factum an, welches am schlagendsten seinen Sieg über die judenchristlichen Gegner offenbarte, die Nichtbeschneidung des Titus. Da nämlich Paulus die Sendung nach Jerusalem selbst veranlaßt, sich also in der Beschneidungsfrage dem von der Gemeinde zu Jerusalem zu fassenden Beschlusse unterworfen hatte, so würde, wenn gegen ihn entschieden worden wäre, sein Begleiter Titus vor Allen genöthigt gewesen sein, sich der Beschneidung zu unterziehen. Daß nicht einmal Titus zur Beschneidung gezwungen wurde, besagt also, daß die Entscheidung zu Paulus' Gunsten ausgefallen war, und zugleich, weil jene Entscheidung vorzugsweise von den drei Aposteln abhing, daß dieselben das von Paulus ihnen vorgelegte Evangelium gebilligt hatten. Zwei derselben, Petrus und Jakobus, hatten in der zur Beschlußfassung berufenen Versammlung (Apg. 15, 6) nachdrücklich für Paulus' Lehre von der christlichen Freiheit, also für die Nichtbelastung der Heidenchristen mit den Gebräuchen des mosaischen Ceremonialgesetzes, gesprochen (Apg. 15, 7—21) und den so wichtigen Gemeindebeschluß (Apg. 15, 22—29) durchgesetzt, der für die Heidenchristen die christliche Freiheit, d. h. die Unabhängigkeit vom mosaischen Gesetze, sicher stellte. Da Paulus von dieser Freiheit, um die jetzt das Ganze sich drehte, noch weiter sprechen will, so erwähnt er jetzt nur kurz in V. 3, und zwar parenthetisch, das für ihn sich von selbst Verstehende, seinen Sieg, um sogleich die falschen Brüder, deren Schilderung Zug für Zug auch auf seine galatischen Gegner paßt, als Ursache der ganzen Reise und der in V. 2 angegebenen Maßregeln namhaft zu machen. Sie, die nach Apg. 15, 1 aus Judäa gekommen, hatten sich in die antiochische Gemeinde eingeschlichen (παρείσακτοι), um die dort durch Paulus eingeführte christliche Freiheit feindlich zu beobachten und durch ihre Ränke die

Gemeinde wieder unter das Joch des mosaischen Gesetzes zu bringen (ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν). Sie waren, da sie sich dann (Gal. 2, 4—5) in Jerusalem wieder Paulus in den Weg stellen, offenbar, nachdem sie gehört, daß in dieser Stadt ihre Sache entschieden werden sollte, dahin gereist, um auf die Entscheidung Einfluß zu üben, hatten aber in der letzten Versammlung, weil die drei Apostel für Paulus' Sache eintraten, eine entschiedene Niederlage erlitten. Paulus sagt in Bezug auf sie: „Ihnen gaben wir auch nicht vorübergehend, uns unterordnend, nach, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch dauernd bliebe." Die Wahrheit des Evangeliums ist hier vorzugsweise die christliche Freiheit (vergl. V. 14.) Denn diese war für Paulus und seine Anhänger ein Hauptunterscheidungszeichen des wahren Evangeliums von dem falschen. Doch wählt er die allgemeinere Bezeichnung „die Wahrheit des Evangeliums" noch in besonderer Absicht, indem zwar beim Apostelconcil es sich nur um die christliche Freiheit handelte, bei der Polemik gegen die galatischen Gegner aber zugleich andere damit verwandte christliche Lehren wesentlich in Betracht kamen, welche durch die judaistische Gesetzesgerechtigkeit verdrängt zu werden in Gefahr standen (Gal. 5, 4), namentlich die den Judaisten zum Aergerniß gereichende Lehre vom Kreuze Christi (Gal. 5, 11), die Lehre von der christlichen Liebe (Gal. 5, 13—15) und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (Gal. 2, 16; 3, 8—29). Auch diese Lehren umfaßt Paulus, den Galatern gegenüber, in dem Ausdruck „die Wahrheit des Evangeliums", auch sie mußten, wo einmal die christliche Freiheit herrschte, nothwendig Geltung haben. Er will nun sagen, daß die Wahrheit des Evangeliums nur durch sein unbeugsames Festhalten an dem Princip der christlichen Freiheit für die heidenchristlichen Gemeinden auf die Dauer gerettet worden sei. Denn, hätte Paulus hierin den Gegnern das geringste Zugeständniß gemacht, so wäre wohl schwerlich jener vorher genannte, für die Wahrheit des Evangeliums so äußerst wichtige Beschluß des Apostelconcils zu Stande gekommen. Denn auf diesem Concil war die Partei der strengen Judenchristen, die bei der jetzt verhandelten Lebensfrage Alles aufboten, ihre Maxime des Beschneidens der Heidenchristen durchzusetzen, sehr stark vertreten.

Außer seiner eigenen Festigkeit und Beredtsamkeit verdankte Paulus vorzugsweise den drei Aposteln seinen Sieg. Denn ohne sie wäre zu Jerusalem, dem Hauptsitze des Pharisäerthums und des starren Mosaismus, ein solcher Sieg gar nicht möglich gewesen. Zugleich bewirkte der hauptsächlich durch die Autorität der drei Apostel zu allgemeiner Geltung gelangende Beschluß, daß die christliche Freiheit, wenigstens in der nächsten Zeit, gegen die Uebergriffe der strengen Judenchristen, welche gegen die Autorität der drei Apostel vorläufig nichts zu unternehmen wagten, in den paulinischen Gemeinden sicher gestellt blieb.

Es ist demnach, bei der jetzt dargelegten Sachlage, vollkommen gerechtfertigt, wenn man die nun zu erklärenden Worte in V. 6: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι*, indem man dieselben auf das Vorhergehende bezieht, übersetzt: „aber von Seiten (d. h. durch die Autorität) Derer, die dafür galten etwas zu sein.“ Paulus will nämlich sagen: mein fester Widerstand gegen die falschen Brüder hatte zum Zweck, die christliche Freiheit in meinen Gemeinden auf die Dauer zu begründen; aber freilich (war dies nur möglich) durch die Autorität der drei Apostel, die dafür galten, etwas zu sein. Die hier angenommene Bedeutung von *ἀπό* „von Seiten“ oder „durch die Autorität“ ist, wenn auch nicht die gewöhnliche, doch vollständig beglaubigt; z. B. steht Matth. 16, 21: *παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων* (man sehe zu diesem Sprachgebrauch: Winer's Grammatik, S. 444 und Meyer zu Luk. 7, 35); auch bei Burk's Erklärung wird diese Bedeutung von *ἀπό* angenommen. Daß die Worte: *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* zum Vorhergehenden gezogen werden, darf deshalb nicht befremden, weil Paulus öfter, wie es nach unserer Erklärung hier geschieht, einem bereits vollendeten Satze noch eine Bestimmung mit *δέ* anfügt. Z. B. in V. 2: *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*, in V. 4: *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*. Es geschieht dies ebensowohl bei dem weiterführenden *δέ* (in den genannten Stellen) wie bei dem adversativen *δέ*, z. B. in Röm. 3, 22: *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ, διὰ πίστεως* ꝛc., was dem *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου* (V. 20) entgegensteht; ebenso in Röm. 9, 30: *δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως*, worin die Glaubensgerechtigkeit gegen die Gesetzesgerechtigkeit der Juden den Gegensatz bildet; in

1 Kor. 2, 6: *σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου*, worin diese höhere *σοφία* der niederen, der *σοφίᾳ ἀνθρώπων* in V 5, entgegengesetzt wird. Auch in Gal. 2, 16 wird das adversative *δέ* auf die angegebene Weise gebraucht.

Paulus hatte den drei im höchsten Ansehen stehenden Aposteln (*τοῖς δοκοῦσι*) nach V. 2 sein Evangelium vorgelegt; sie hatten es, wie aus V. 3 hervorgeht, gebilligt, und ihrer Autorität war es — dies will Paulus jetzt sagen — zu verdanken, wenn seine Bemühungen (V. 5), der christlichen Freiheit in seinen Gemeinden dauernde Geltung zu verschaffen, mit Erfolg gekrönt wurden. Die Worte *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* passen also vollkommen in den oben dargelegten Zusammenhang. Mit dem Folgenden könnten dieselben, wenn man nicht die Burk'sche Erklärung gelten lassen will, nur durch Annahme einer Anakoluthie verbunden werden, aber nicht einer absichtlichen Anakoluthie, die der Rede größere Kraft verleiht, sondern einer aus Vergeßlichkeit, und noch dazu bei keineswegs verwickelter Satzverbindung, entsprungenen, wie wir sie einem Schriftsteller wie Paulus, so lange für die Erklärung noch ein anderer Ausweg bleibt, nicht aufbürden dürfen. Gesetzt auch, Paulus hätte wirklich im Eifer der Rede ein solches Versehen, wobei alle Construction so ganz und gar vergessen wurde, begangen, so ist es doch undenkbar, daß dasselbe stehen geblieben wäre, weil er diesen wichtigen Brief ganz gewiß nicht abgesandt hat, ohne ihn zuvor wieder gelesen zu haben. Denn schon ein mißverstandenes Wort konnte in demselben, bei der Gefährlichkeit der Gegner, großen Schaden bringen, und nach 4, 20 wünscht Paulus innig, persönlich in Galatien zugegen zu sein und mündlich seine Worte vortragen zu können, um selbst durch die Modulation der Stimme jeden übeln Eindruck und jedes Mißverständniß zu verhüten. Gerade auf unsere Stelle, die eins der stärksten Argumente gegen die galatischen Widersacher enthält, hat Paulus gewiß seine volle Aufmerksamkeit gewendet, und die Annahme einer Anakoluthie ist demnach hier völlig unstatthaft.

Die drei Apostel, welche V. 8 in bestimmterer Bezeichnung *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* heißen, nennt Paulus jetzt *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι*, wahrscheinlich im Hinblick auf die ihm zu Ohren gekom-

menen geringschätzenden Ausdrücke, die seine galatischen Gegner von ihm gebrauchten. Denn so wie zwei Jahre später solche Aeußerungen wie *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος;* (1 Kor. 9, 1) und *εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* (2 Kor. 12, 11) darauf hinweisen, daß die Gegner in Korinth von Paulus sagten: *οὐκ ἔστιν ἀπόστολος* und *οὐδέν ἐστιν*, ebenso können wir auch bei den judaistischen Gegnern in Galatien solche Reden, welche ihm sogar die Apostelwürde absprachen, vermuthen und annehmen, daß auf ein solches *οὐδέν ἐστιν* Paulus in der Bezeichnung *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* anspielt. Natürlich liegt in diesem Ausdruck — wie schon Meyer zu Gal. 2, 2 und 2, 6 nachgewiesen hat — nicht die geringste Herabsetzung. Paulus erkennt in den Worten *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι* vollkommen das große Verdienst an, welches jene Drei sich um das Bestehen der christlichen Freiheit in seinen Gemeinden erworben hatten, und weist damit zugleich schlagend nach, daß die Grundsätze der drei Apostel hinsichtlich des genannten Punktes mit denen der falschen Brüder, die nach der vorausgehenden Erzählung Alles aufgeboten hatten, die christliche Freiheit zu unterdrücken, in directem Gegensatze standen, daß demnach seine galatischen Gegner, von denen er in der Schilderung jener falschen Brüder ein getreues Bild entworfen hatte, sich durchaus mit Unrecht auf jene drei Apostel, namentlich auf Petrus, als Gesinnungsgenossen beriefen, indem gerade jene Drei, deren Autorität Paulus' Gegner zur Unterdrückung der christlichen Freiheit mißbrauchen wollten, als die Beschützer dieser Freiheit sich erwiesen hatten. Nachdem dieser äußerst wichtige Punkt erledigt und zugleich der Beweis geführt ist, daß Paulus' Lehre echt sei, weil die drei Apostel sie gebilligt, weist er nach, daß er in der apostolischen Würde jenen Dreien ganz gleich stehe. Er hat diesen Beweis bereits durch den Ausdruck *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* eingeleitet, dessen Anspielung auf das ihm die Apostelwürde absprechende *οὐδέν ἐστιν*, welches die Gegner von ihm sagen mochten, den Galatern jedenfalls verständlich war. Er knüpft hieran asyndetisch, wie er es oft thut, die Worte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν, οὐδέν μοι διαφέρει*, „wie (hochstehend) sie auch waren, ist für mich von keinem Belang". Er konnte dies deshalb aussprechen, einestheils weil er auf gleicher Höhe mit ihnen zu

stehen sich bewußt war und daher nicht staunend zu ihrer Höhe hinaufzublicken brauchte, anderentheils aber auch weil er, als beständig im Dienste Gottes arbeitend, von einem erhabeneren Standpunkte aus als dem gemein menschlichen die Verhältnisse anzusehen sich berechtigt fühlte und, so wie bei Gott kein Unterschied der Person hinsichtlich der hohen und niedrigen Stellung im Leben Berücksichtigung findet (*πρόςωπον ϑεὸς ἀνϑρώπου οὐ λαμβάνει*), eine dem entsprechende Anschauungsweise sich erlauben zu dürfen glaubte. Daß er mit den drei Aposteln gleich hoch stand, und daher ihre hohe Stellung für ihn von keinem Belang war (*οὐδέν μοι διαφέρει*), begründet er durch die Worte: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέϑεντο*, „denn mir haben die Angesehenen nichts hinzu vorgelegt". Die Worte beziehen sich, wie schon gesagt, auf die in V. 2: *ἀνεϑέμην τὸ εὐαγγέλιον*, wodurch auch die Vorausstellung des *ἐμοί* sich erklärt, indem *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προςανέϑεντο* dem Satze in V. 2 entspricht, der vollständig lauten würde: (*ἐγὼ*) *ἀνεϑέμην τὸ εὐαγγέλιον τοῖς δοκοῦσι*, so daß in beiden Sätzen Nominativ und Dativ mit einander correspondiren (*ἐγὼ τοῖς δοκοῦσι* und *ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες*). Paulus will sagen, daß die drei Apostel ihm zu seinem Evangelium, welches in Folge seiner Auseinandersetzung offen und klar vor seinem und jener Apostel geistigem Auge dalag, nicht noch etwas hinzu vorgelegt, d. h. nichts als belehrende Ergänzung ihm mitgetheilt, daß sie also sein Evangelium nicht nur für wahr und echt, sondern auch für vollständig angesehen haben. Wäre dies nicht der Fall gewesen, hätte Paulus zu seinem Evangelium Ergänzungen vorhandener Mängel von jenen Aposteln annehmen müssen, so wäre er genöthigt gewesen, in ihnen eine höhere Autorität als die seinige anzuerkennen. Er hätte dann sich nicht mit ihnen auf gleiche Stufe stellen, hätte jenes *οὐδέν μοι διαφέρει* nicht aussprechen dürfen. So aber erweist sich seine Gleichstellung mit Jenen als vollkommen berechtigt. Er knüpft dann im Gegensatz zu der Unterordnung unter Jene, die er sich hätte gefallen lassen müssen, wenn sein Evangelium als mangelhaft sich erwiesen hätte, mit *ἀλλὰ τοὐναντίον* (V. 7) den Bericht von der Anerkennung an, welche die drei Apostel ihm nebst Barnabas auch äußerlich durch den Handschlag der Bundesgemeinschaft zu Theil

werden ließen, nachdem sie die Ueberzeugung gewonnen, daß Gott in ganz gleicher Weise Paulus an die Spitze der Heidenmission wie Petrus an die der Judenmission gestellt habe.

Faßt man die Worte in V. 6 in dem angegebenen Zusammenhang und in der dargelegten Weise auf, so bilden sie ein wesentliches und ganz unentbehrliches Moment der paulinischen Beweisführung, deren Kraft und Schärfe hierbei klar zu Tage tritt, während bei anderen Erklärungen der Stelle es mir nie gelungen ist, eine klare Einsicht in den Plan, den Paulus in der Bekämpfung seiner Gegner befolgt, zu erlangen.

Recensionen.

1.

Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel. Ein Beitrag zur Verständigung von F. W. Schultz, ord. Prof. d. Theol. an der Universität Breslau. Gotha, Verlag von Friedr. Andr. Perthes, 1865. XIV u. 480 SS. 8.

Die Aufgabe, das gegenseitige Verhältniß der Schriftlehre und der Lehre der Naturwissenschaft über die Schöpfungsgeschichte richtig zu würdigen und dadurch an einem wichtigen Punkte den Widerstreit des Bibelglaubens mit den zum Gemeingut der gegenwärtigen Bildung gewordenen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung in ehrlicher und nach beiden Seiten hin befriedigender Weise auszugleichen, muß in unserer Zeit jedem Theologen so nahe treten und liegt so sehr im Bereich der Bestrebungen, welche die „Studien und Kritiken" von Anfang an verfolgt haben, daß wir an dem in vorstehendem Werke dargebotenen, aller Beachtung werthen Beitrage zu ihrer Lösung nicht stillschweigend vorübergehen können; zumal auch noch der theologische Entwicklungsgang des Verfassers dem Buche ein besonderes Interesse verleiht. Aus der Schule Hengstenberg's hervorgegangen, hat nämlich Herr Prof. Schultz früher, wie aus seinem Commentar zum Deuteronomium zu ersehen ist, die überlieferte, als rechtgläubig geltende Form des Bibelglaubens mit ihren historischen, kritischen und exegetischen Voraussetzungen mit fast ängstlicher Strenge festzuhalten gesucht; unterdessen aber ist er auf dem Wege unbefangener und ernstlicher Forschung ein gutes Stück weiter gekommen und hat einen Stand-

punkt gewonnen, von welchem aus sich wirklich ein „Beitrag zur Verständigung" geben ließ.

Der Verfasser steht — um vorerst seinen Standpunkt und seine Bestrebungen im Allgemeinen zu charakterisiren — fest auf dem Grunde des Glaubens an die alttestamentliche Gottesoffenbarung; er erkennt daher nicht nur in der biblischen Schöpfungslehre und insbesondere in den beiden Berichten über den Schöpfungshergang, 1 Mos. 1 u. 2, ewige Wahrheiten, welche für die wahre Religion fundamentale Bedeutung haben, sondern er ist auch davon überzeugt, daß dieselben „aus der Quelle der ewigen Wahrheit selbst geflossen sein müssen" (S. 329), daß der letzte Grund ihrer einzigartigen, religiösen Bedeutung ihr Ursprung in der göttlichen Offenbarung ist. — Auf der anderen Seite betont er aber wiederholt auf das Entschiedenste, daß die Bibel nur dem religiös-ethischen Interesse dienen will, daß es ihr namentlich in ihren Schöpfungsberichten darauf ankommt „den Menschen und seine Umgebung auch schon ihrem Ursprunge nach zu Gott in das rechte Verhältniß zu stellen", und daß darum die Antwort auf alle Fragen, welche in keiner unmittelbaren Beziehung zu jenem Interesse und dieser Aufgabe stehen, der Natur der Sache nach nicht aus der Bibel, sondern aus der wissenschaftlichen Forschung zu entnehmen ist (S. 5 f. 86 ff. 298 f. 348). Ausdrücklich macht er geltend: gerade aus dem wahren Wesen der Offenbarung selbst folge, daß es den biblischen Schriftstellern in Betreff solcher Fragen an außergewöhnlichen Erkenntnissen gefehlt habe, daß sie also auch wissenschaftlich unrichtige Vorstellungen ihrer Zeit getheilt haben (S. 91 ff.). — Demgemäß tritt denn auch der Verfasser der Naturwissenschaft nicht mit der Zumuthung entgegen, die Ergebnisse ihrer Forschung dem Forum des Bibelglaubens zu unterstellen; er ist davon überzeugt, daß man durch solche Zumuthungen die Sache des letzteren nur „in Mißcredit bringen hilft" (S. 299). Unumwunden gesteht er ihr vielmehr das Recht zu, innerhalb ihres eigenen Gebietes, ohne Rücksicht auf die Bibel, in voller Freiheit und Selbständigkeit ihren Weg zu gehen; und noch einen Schritt weiter gehend, erkennt er auch an: sie dürfe, „es für ihre Pflicht ansehen den Begriff einer höheren, immateriellen Kraft als einen bloßen Nothbehelf

möglichst lange ferne zu halten, ja sie dürfe darauf bestehen, daß sie an ihrem Theile mit demselben nichts zu schaffen habe, daß sie vielmehr, wo sie ihn zugebe, sich selber für unzureichend erkläre" (S. 4)[a]). — Ebensowenig will er den Einklang zwischen Bibel und Naturwissenschaft dadurch hergestellt sehen, daß man die nicht in Abrede zu stellenden Ergebnisse der letzteren durch ungeschichtliche Deutung und willkürliche Eintragung in das Bibelwort hineininterpretirt; eine Verirrung, die schon Herder in seiner „ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" als Ueberziehung eines uralten Heiligthums mit den Spinnenweben moderner, rein menschlicher Verstandeserkenntnisse so nachdrücklich gegeißelt hat, daß kaum zu begreifen ist, wie sorglos noch bis auf den heutigen Tag namhafte bibelgläubige Theologen sich ihrer schuldig machen können. — Nur in dem aus der göttlichen Offenbarung stammenden „ewig unübertrefflichen religiös-ethischen Inhalt, voll der höchsten und wichtigsten Wahrheiten, wie sie keine andere Kosmogonie ausspricht", ist nach Herrn Prof. Schultz die religiöse und theologische Bedeutung der biblischen Schöpfungserzählungen begründet (S. 85. 87. 94 ff.). Dagegen kann er zugestehen, daß diese von dem äußerlichen Hergang der Schöpfung ein „nicht überall der Wirklichkeit entsprechendes Bild" entwerfen (S. 6), daß also auch wirkliche Widersprüche zwischen der Bibel und den gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft vorhanden sein können. Seine Hauptaufgabe aber erkennt er in dem Nachweis, daß durch diese „die biblische Schöpfungswahrheit selbst" keineswegs zweifelhaft gemacht werden könne (S. IV). — Von diesen gesunden Grundanschauungen aus und bei dieser richtigen Bestimmung der dem Theologen gestellten Aufgabe ist nicht nur eine Verständigung des Bibelglaubens mit der Naturforschung möglich, sondern es muß auch das Streben nach derselben jenem selbst zur Reinigung, Kräftigung und Neubelebung dienen (S. 299). —

Auch noch nach einer andern Seite hin ist das uns vorliegende Werk ein „Beitrag zur Verständigung"; sofern es nämlich die Vereinbarkeit von Offenbarungsglauben und freier historisch-kri-

---

a) Vgl. hiermit die S. 127 angeführten Worte Virchow's.

tischer Forschung thatsächlich bezeugt. Weit mehr als früher geht Herr Prof. Schultz hier auf letztere ein, in der Ueberzeugung daß sie — wenn sie rechter Art ist — kein anderes Interesse kennt, als das der Wahrheit (S. X). So erkennt er die Widersprüche der beiden Schöpfungsberichte 1 Mos. 1 u. 2 in der Darstellung des äußerlichen Schöpfungshergangs unumwunden an; statt künstliche und gewaltsame Ausgleichungsversuche vorzunehmen, führt er dieselben — in der Hauptsache nach Hupfeld's Vorgang a) — auf die tiefer liegende Verschiedenheit der die beiden Darstellungen beherrschenden Hauptgesichtspunkte und Motive zurück, und findet es dem Wesen der Offenbarung durchaus entsprechend, daß nur eine höhere Einheit beider sich nachweisen läßt, die in dem Einklang und dem gegenseitigen Ergänzungsverhältniß der in jeder von ihnen besonders veranschaulichten religiös-ethischen Wahrheiten besteht. Im Hinblick auf die vorhandenen Widersprüche aber scheint es ihm, als ob durch „eine besondere göttliche Fügung" „das freiere Verhältniß der heiligen Schrift zu mehr äußerlichen Fragen der Wissenschaft gleich an ihrer Schwelle möglichst deutlich" habe bezeugt werden sollen (S. 348); und so bezeichnet er — gewiß mit gutem Recht — den Nachweis der Differenzen zwischen 1 Mos. 1 u. 2 geradezu als „Schriftbeweis" für seine freiere Auffassung der Darstellungen des äußerlichen Schöpfungshergangs b). — Ueber die Ab-

a) Der Verf. hätte dies selbst bestimmter bemerklich machen sollen, zumal er im Einzelnen öfter gegen seinen Vorgänger polemisirt.

b) Die Bedeutung der Differenzen hat der Verf. dann aber wieder zu gering angeschlagen, wenn er — trotz des Mangels an Rückbeziehungen des zweiten Berichtes auf den ersten — die Annahme, daß jener von vornherein zur Ergänzung von diesem geschrieben sei, festhalten zu können glaubt (S. 382 f.). — Er beruft sich darauf, daß der sogenannte Jehovist doch den Dekalog und somit auch die Darstellung der Weltschöpfung als Sechstagewerk hat kennen müssen; aber er hat außer Acht gelassen, daß es neben der in 2 Mos. 20 vorliegenden Recension des Dekalogs in Israel noch eine andere gab, in welcher das Sabbathsgebot nicht mit der Ruhe Gottes nach vollbrachtem Sechstagewerk motivirt war (vgl. 5 Mos. 5, 15), — ein Umstand, der ihn auch zu einer richtigeren Erkenntniß des Wesens des Sabbathinstituts, als sie S. 341 f. (namentlich in der Polemik gegen Knobel) an den Tag tritt, hätte führen können. — Daß die Ueberschrift 1 Mos. 2, 4 nach freier Analogie aus folgenden, die gleiche

fassungszeit von 1 Mos. 1 u. 2 hat sich der Verfasser zwar nicht bestimmt ausgesprochen; namentlich sagt er nicht, ob er die jehovistischen Bestandtheile des Pentateuchs noch, wie in seinem Commentar zum Deuteronomium, auf Moses oder die mosaische Zeit zurückführt oder für jünger hält. Aber die Vorrede läßt erkennen, daß er auch in dieser Beziehung der Kritik Zugeständnisse zu machen sich genöthigt sieht. Mit einer Offenheit, die gerade jetzt doppelte Anerkennung verdient, bekennt er nämlich, daß er in 5 Mos. 31, 9 nicht mehr ein Zeugniß über die mosaische Abkunft des Pentateuchs in seiner uns vorliegenden Gestalt zu erkennen vermöge; der Ausdruck התורה הזאת beziehe sich überhaupt nicht auf ein bestimmtes Buch, sondern habe, wie der Ausdruck „dies Evangelium" im N. T., nur eine substantielle Bestimmtheit; er bezeichne die Substanz des gottgeoffenbarten Gesetzes, die aber verschiedener Fassungen und Darstellungen fähig sei; durch seine frühere Auffassung dieses Ausdrucks sei er verhindert worden, die gewichtigen Gründe hinreichend zu würdigen, welche dafür sprechen, daß die uns vorliegende Conception des Deuteronomiums nicht mosaischen, sondern späteren Ursprungs ist (S. IX f.). Dieses offene Bekenntniß ist ein erfreuliches Zeugniß dafür, daß der Verf. ernstlich auf historisch-kritische Forschungen eingeht, und auch gegenüber eigenen früheren Aufstellungen der Wahrheit willig die Ehre gibt.

Wir können indessen nicht verhehlen, daß wir in dem vorliegenden Buche die von dem Verf. ausgesprochenen Anschauungen und Grundsätze noch nicht mit Sicherheit und Consequenz

---

Ueberschrift tragenden Abschnitten auf den jehovistischen Schöpfungsbericht übertragen ist, während doch nur ein einziger jehovistischer Abschnitt in der Genesis (1 Mos. 10) eine solche aufweist, kann nicht beweisen, daß der Jehovist die der Grundschrift angehörigen Ueberschriften dieser Art vor Augen gehabt hat. Denn die öfter in Stücke der Grundschrift eingelegten Reste jehovistischer Genealogien legen die Annahme nahe genug, daß in der Schrift des Jehovisten auch noch andere Abschnitte vorkamen, die mit ואלה תולדת beginnende Ueberschriften trugen, welch' letztere in unserer Genesis, durch aus der Grundschrift stammende verdrängt worden sind. — Was der Verf. sonst für seine Ansicht geltend macht, scheint uns schon durch die betreffenden Ausführungen in Hupfeld's „Quellen der Genesis" hinfällig gemacht.

angewendet finden. In manchen Ausführungen treten uns die Nachwirkungen anderer, noch nicht völlig überwundener Grundanschauungen vor Augen. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Grund dieses unsicheren Schwankens in dem ängstlichen Bestreben finden, den betreffenden biblischen Erzählungen den Charakter von geschichtlichen Berichten möglichst zu wahren; in diesem Streben scheint uns Herr Prof. Schultz viel weiter zu gehen, als es das richtig verstandene Interesse des Glaubens an die alttestamentliche Gottesoffenbarung erfordert, und als es nach den von ihm gemachten Zugeständnissen noch möglich ist. Auch auf den Weg, den er einschlägt, um die Widersprüche zwischen Bibel und Naturwissenschaft hinsichtlich der Schöpfungsgeschichte zu erklären und als mit dem Wesen der Offenbarung wohl vereinbar darzustellen, ist er — wie uns dünkt — von jenem Bestreben geführt worden. Referent vermag ihm auf demselben nicht zu folgen, und ist der Ueberzeugung, daß bei consequenter Durchführung der oben skizzirten Anschauungen über den religiös-ethischen Charakter des Offenbarungsinhalts alle wesentlichen, theologischen Ergebnisse des Verf. auf einem viel sicherern und einfacheren Wege zu gewinnen sind. Ein etwas näheres Eingehen auf den Inhalt unseres Werkes wird zur Begründung dieses Urtheiles dienen. —

Dasselbe hat vier Theile, deren Inhalt durch die folgenden Ueberschriften bezeichnet ist: 1) die Naturwissenschaft, 2) die Bibel mit Rücksicht auf die Naturwissenschaft, 3) die Differenzen zwischen Naturwissenschaft und Bibel und ihre Ausgleichung, 4) Bibel und Naturwissenschaft speciell über Menschenschöpfung und Schöpfungsabschluß.

Der erste Theil enthält in 8 §§ eine wohlgelungene, übersichtliche Zusammenstellung der Lehren der Naturwissenschaft über die Weltbildung, die Erdbildung und die Entstehungsgeschichte des Pflanzen- und des Thierreiches, zugleich mit Prüfung der Gründe, auf welchen die einzelnen Annahmen beruhen und mit Unterscheidung der gesicherten Ergebnisse von den bloßen Hypothesen. Daß der Verf. sich dabei auf die Heraushebung dessen, was allgemeinere Bedeutung hat und namentlich auch für die Theologie wichtig ist, beschränkte, wird man nur billigen können. Und

ebenso wird man ihm keinen Vorwurf daraus machen, daß er vorzugsweise nur aus den bekannten, für das größere Publikum bestimmten Werken von Burmeister, Andr. Wagner, Pfaff, Humboldt, Schubert, Mädler, auch Vogt geschöpft hat [a]). — Im zweiten Theile folgt auf einige einleitende Bemerkungen über den Zweck, die angebliche Mangelhaftigkeit und den Hauptinhalt der biblischen Aussagen über die Schöpfung (§ 9—11) eine in's Einzelne eingehende Darlegung ihres Inhaltes nebst Prüfung desselben gegenüber der Wissenschaft. Dabei hält sich der Verf. an Ordnung und Gang der in 1 Mos. 1 vorliegenden Schöpfungserzählung, indem er in drei Capiteln von der Urschöpfung (1, 1), von dem Urzustand der Erde (1, 2) und von der ausgestaltenden Schöpfung (1, 3 ff.) handelt.

Im ersten Capitel (§ 12—18) wird zuerst mit guten Gründen die Auffassung von 1 Mos. 1, 1 als eines Berichtes über den ersten, grundlegenden, namentlich den Weltstoff in's Dasein rufenden Schöpfungsact exegetisch gerechtfertigt [b]). Die religiöse

---

a) Eine nähere Berücksichtigung der neueren einschläglichen Arbeiten von G. Bischof, Volger u. Abb. hätte ihn vielleicht bestimmt, dem Plutonismus weniger Recht zuzugestehen.

b) Für unrichtig halten wir es aber, wenn der Verf., um der S. 106 verworfenen Ansicht, daß der Vers nur Ueberschrift des Folgenden sei, einigermaßen gerecht zu werden, S. 108 zugesteht, daß derselbe nicht blos von der Schöpfung des Weltstoffes und Weltraumes handle, sondern zugleich die ganze Schöpferthätigkeit von Anfang bis zu Ende summarisch zusammenfasse. Die Worte והארץ in V. 2 nehmen offenbar das את הארץ in V. 1 wieder auf; es muß darum in V. 1 nur von einem solchen Schaffen die Rede sein, durch welches die Erde als in dem V. 2 beschriebenen chaotischen Zustand befindlich in's Dasein gerufen wurde. Daß man mit den Ausdrücken „Himmel und Erde“ in 1, 1 noch eine andere Vorstellung verbinden muß als in 1, 8 und 2, 1 ist ganz unbedenklich. Der Begriff „die Erde“ ist ja in 1, 2 auch noch in anderem Sinne gebraucht (die chaotische Masse, aus welcher die ganze irdische Welt gebildet ist, mit Einschluß der oberen Wasser), als er in 2, 1 (die ausgestaltete Erde im Gegensatz zum Himmel) oder gar in 1, 10 (das Festland gegenüber dem Meere) gebraucht ist. — Auch scheint uns der Verf. der Ansicht Ewald's über die ersten Verse nicht ganz gerecht zu werden. Wenn wir dieselbe recht verstanden haben, so behauptet Ewald nicht, daß in der Stelle die Vorstellung eines ewigen Urstoffes enthalten sei, sondern nur daß das

Bedeutung der Lehre, daß auch die Materie von Gott geschaffen sei, ist schon zuvor in der Einleitung (S. 95 f.) treffend hervorgehoben. — Es folgen apologetisch-polemische Erörterungen über die materialistischen und pantheistischen Antithesen gegen die biblische Schöpfungsidee. Die über den Materialismus, gegen den das Abschen des Verf. hauptsächlich gerichtet war (S. IV) scheint uns wohlgelungen. Vielfach auf den trefflichen Vorarbeiten Fabri's, Ulrici's (Gott und die Natur) und Anderer fußend, weist er nach, daß der Materialismus bei den Fragen: wie das Vorhandensein des Urstoffs, wie die Weltbilduug, wie die Entstehung der organischen Wesen, wie die ihrer verschiedenen Classen und Gattungen, und wie die des Menschen zu erklären sei, zuletzt immer bei Annahmen stehen bleibt, die entweder in sich widerspruchsvoll, oder wenigstens für sich durchaus unbefriedigend sind und, wenn man nicht dem Nachdenken gewaltsam Stillstand gebieten will, nothwendig selbst weiter treiben zur Anerkennung einer höheren, über der Materie und ihrem Entwicklungsproceß waltenden Ursächlichkeit. Weniger eingehend ist die Ausführung über den pantheistischen Gegensatz, gegen welchen in der Hauptsache nur die oft geltend gemachten ethischen Instanzen in das Feld geführt werden. — An diese Vertheidigung des biblischen Schöpfungsbegriffes schließt sich ein Versuch an, denselben speculativ zu begründen und namentlich die Nothwendigkeit nachzuweisen, daß Gottes Schöpferthätigkeit in einen ersten, grundlegenden „die Welt nur als Gottes Nicht-ich, nur als das von Gott Verschiedene in's Dasein rufenden" Schöpferact und eine zweite die Urschöpfung in allmählichem Werdeproceß gottgemäß ausgestaltende Thätigkeit sich auseinanderlegen mußte. So viel Treffendes hier über die Vereinbarkeit des biblischen Schöpfungsbegriffs mit der in langen Zeiträumen allmählich vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren fortschreitenden Ausgestaltung der Schöpfung bemerkt ist, so dürfte doch zu einem vollständig befriedigenden Nachweis derselben eine tiefer gehende Unter-

---

Nachdenken des alten Erzählers über die Entstehung der Welt bei der Vorstellung des Chaos Halt mache, so daß die Frage, woher das Chaos sein Dasein habe, unaufgeworfen und darum auch unbeantwortet geblieben sei.

suchung über das (S. 156 f. nur berührte) Verhältniß der Ewigkeit (Ueberzeitlichkeit) Gottes zu der Zeitlichkeit, in welcher seine Willensacte in die Erscheinung treten, und über den inneren Zusammenhang der Begriffe Zeitlichkeit und Entwicklung erforderlich sein. Von da aus würde auch die Ansicht vieler Kirchenväter, daß Gott die Welt nicht in sechs Tagen, sondern in einem Moment geschaffen habe, erst in volles Licht treten (vgl. die interessanten Mittheilungen S. 323—328; auch S. 97). — Im folgenden § stellt der Verf. biblisch-theologisch die weitere Entwicklung der Schöpfungslehre im A. und N. T. dar, wobei natürlich besonders die alttestamentliche Idee der Weisheit, die neutestamentliche Christologie, und insonderheit die Logoslehre, sowie die Lehre vom Geiste Gottes in ihrer Beziehung auf die Schöpferthätigkeit Gottes in Betracht kommen [a]). Schließlich wird noch der Umfang des Schöpfungsbereiches und namentlich die Schöpfung und Scheidung der Engel erörtert. Wir bemerken darüber nur, daß sich der Verf. gegen die Annahme einer Leiblichkeit der Engel erklärt, daß er durch den Mangel ausdrücklicher Aussagen über die Erschaffung der Engel im A. T. sich zu der bedenklichen Annahme verleiten läßt, es könne von einer Schöpfung in demjenigen Sinne, in welchem alles Uebrige geschaffen wurde, in Beziehung auf die Engel überhaupt nicht wohl die Rede sein, und daß er endlich den Abfall der bösen Engel, den er natürlich als Act freier Selbstbestimmung betrachtet, zeitlich schon mit dem Anfang ihres Daseins zusammenfallen läßt.

Im zweiten Capitel (§ 19—21) erörtert der Verf. die Schriftaussagen über den Urzustand der Erde, indem er geltend macht, daß auch die plutonistische Geologie anerkennt, es habe in der Erdbildungsgeschichte Perioden gegeben, in welchen die ganze Erde lange Zeit mit Wasser bedeckt war, und daß andererseits die Bibel, wiewohl sie keine Ahnung von den plutonistischen Anschauungen habe, doch für dieselben nicht weniger Anknüpfungspunkte darbiete, als für die neptunistischen. Mit guten Gründen erklärt er sich dann gegen die theosophischen Ansichten, nach welchen

a) Beiläufig sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Bemerkung über Hebr. 1, 3 (S. 184) auf einer Verkennung des wahren Verhältnisses der Participialsätze zu dem Hauptsatze beruht.

der chaotische Zustand der Erde in Folge des Abfalls der bösen Engel eingetreten sein soll; ihre letzte Quelle erkennt er in der nordisch-, besonders germanisch-heidnischen Mythologie (S. 304); dennoch will er ihnen wenigstens das zugestehen, daß der gottgesetzte „Selbstbehauptungsdrang" der Creatur in seiner nothwendigen Gegenwirkung gegen den die Welt ihrer Vollendung zuführenden, ausgestaltenden Schöpferwillen von den Dämonen immerfort in Bewegung gesetzt und gesteigert worden sein möge, so daß durch das Schöpfungswerk, „wie die der göttlichen Ausgestaltung widerstrebenden Elemente der Materie selber, so auch ihre geistigen Vertreter, die Dämonen", immer mehr beschränkt, zurückgedrängt und gefesselt worden wären. Referent überläßt es Anderen, dem Verf. in „diese höheren Sphären, in welchen doch immer Vieles für uns Sterbliche dunkel und unsicher bleibt" (S. 197) zu folgen, und bleibt gerne in den „niederen, uns zugänglicheren" stehen. —

Das dritte Capitel (§ 22—27) enthält eine Ausführung über die Bedeutung des göttlichen Schöpferworts und sein Verhältniß zu den in die Urstoffe gelegten, auf die weiteren Ausgestaltungen hinzielenden Kräfte, und die Erörterung über die einzelnen Tagewerke in 1 Mos. 1. — Wir werden Gelegenheit haben, aus der letzteren dies und das hervorzuheben, wenn wir nun, in unserer Berichterstattung vorläufig Halt machend, einen kritischen Rückblick auf den ganzen zweiten Theil werfen.

Vorab können wir die Untersuchungsmethode und die Anordnung des Stoffes nicht billigen. Wir halten es für unzweckmäßig, daß der Verf. schon in die Darstellung des Inhaltes der Schriftaussagen über die Schöpfung eine Detailvergleichung der Ergebnisse der Naturforschung aufgenommen, daß er ferner die biblisch-theologische Ausführung über die alt- und neutestamentliche Weiterentwicklung der Schöpfungslehre und die Vertheidigung der Schriftlehre gegen den Materialismus und Pantheismus in die Erörterung über den Schöpfungsbericht 1 Mos. 1 eingeschaltet, und für noch unzweckmäßiger, daß er auch seine eigene speculative Entwicklung und Begründung der biblischen Schöpfungslehre in die Darstellung der letzteren verwoben hat. — Sein Verfahren hatte zur Folge, daß er nicht einmal dazu kam, den ethisch-religiösen

Gehalt der Schöpfungserzählung 1 Mos. 1 und damit ihre unvergleichlich hohe und ewige Bedeutung für die wahre Religion vollständig und klar in das Licht zu stellen. Wir vermissen in seinem Werke einen vollständigen Nachweis darüber, wie uns schon in diesem ersten Capitel des A. T.'s das Bild des geoffenbarten Gottes, der nicht nur der in absoluter Erhabenheit und unbedingter Freiheit über der Welt stehende, allmächtige und allweise Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, sondern auch der Gott der Liebe, der Gott des Heiles, der Bundesgott ist, in ursprünglicher Frische und Lebendigkeit vor Augen tritt. Daß die schöpferische Allmacht und Weisheit im Dienst der Liebe steht, ist ja doch ein die ganze Darstellung beherrschender Grundgedanke; und daß Gottes Absehen bei der Schöpfung darauf gerichtet war, daß auf der Erde ein Gottesreich aufgerichtet werden sollte, damit der Mensch seine Bestimmung, das Leben im Dienste und in der Gemeinschaft mit seinem Gotte, erfüllen könne, tritt ja da, wo die Erzählung zu ihrem Ziele kommt, bestimmt hervor. Auch auf die Bedeutung der tiefsinnigen Idee, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat, und auf die darin liegende Hervorhebung seiner hohen Würde und der Gottverwandtschaft seines Wesens bei scharfer Innehaltung der Grenzlinie zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf hat der Verf. nicht gehörig aufmerksam gemacht. Denn was er S. 458 über das göttliche Ebenbild sagt, ist zu wenig eingehend, als daß es genügen könnte; und die Versparung der Erörterung über den wichtigsten Bestandtheil der Erzählung, die Erschaffung des Menschen auf den Schlußtheil war überhaupt nicht rathsam, wenn der Leser zur Erkenntniß ihrer vollen Bedeutung geführt werden sollte. Ebenso sind die in der Erzählung enthaltenen ethischen Wahrheiten nicht gebührend herausgestellt. Noch weniger konnte der Verf. bei seiner Methode dem Leser die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses ersten Capitels der Bibel klar machen. Dazu wäre eine eingehendere Vergleichung dieses Schöpfungsberichtes mit den heidnischen Kosmogonieen erforderlich gewesen. Ohne eine solche wird immer nur unvollständig erkannt werden, welcher Schatz dem zum Träger der Offenbarung erwählten Volke Israel in dieser unvergleichlichen Erzählung anvertraut war,

die nun eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch einer der Idee des wahren Gottes entsprechenden, seiner würdigen und ihm die Ehre gebenden Vorstellung von der Weltentstehung bei den Völkern Eingang verschafft hat. Auch wäre der Verf. durch eine solche Vergleichung veranlaßt worden, den von ihm ganz unerörtert gelassenen, aber nicht blos religionsgeschichtlich wichtigen Gegensatz der biblischen Schöpfungslehre zu den dualistischen Anschauungen in den Bereich seiner Untersuchung hereinzuziehen. — Die Darstellung der weiteren Entwicklung der Schöpfungslehre im A. und im N. T. wäre gewiß ebenfalls vollständiger und erschöpfender ausgefallen, wenn sie sich nicht in den Rahmen von 1 Mos. 1 hätte einfügen müssen. Und welcher Gewinn wäre überhaupt, namentlich für die nichttheologischen Leser, die reinliche Sonderung der einfachen Schriftlehre von aller eigenen Näherbestimmung, Begründung und Vertheidigung derselben! Das richtige Verfahren wäre nach unserm Dafürhalten Folgendes gewesen: der Lehre der Naturwissenschaft über die Schöpfung mußte zuerst ganz einfach die Lehre der Schrift gegenübergestellt werden, und zwar so, daß zuerst der Inhalt von 1 Mos. 1 entwickelt und durch Vergleichung der heidnischen Kosmogonieen die religionsgeschichtliche und durch Herausstellung des ethisch-religiösen Gehalts die ewige Bedeutung der Erzählung nachgewiesen wurde; sodann war der zweite Schöpfungsbericht (1 Mos. 2) zu vergleichen; darauf hatten in geschichtlicher Entwicklung die weiteren biblisch-theologischen Ausführungen zu folgen; von selbst wäre so an den Tag getreten, was in den Schriftaussagen über die Schöpfung von wesentlicher und was nur von accidentieller Bedeutung ist. Dann erst war es Zeit, Uebereinstimmung und Widerspruch von Bibel und Naturwissenschaft nachzuweisen, und letzteren zu erklären. In der Vertheidigung dessen, was als eigentliche Schöpfungs*lehre* der heiligen Schrift zu betrachten ist gegen Materialismus und Pantheismus, und in der speculativen Verarbeitung und Begründung derselben mußte endlich die Darstellung zu ihrem Abschluß kommen. —

Die vorzeitige Vergleichung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse ist auf die *Exegese* des Verfassers nicht ganz ohne nachtheiligen Einfluß geblieben. Er ist dem Grundsatz, daß wir vor allem An-

dern zu ermitteln haben, was sich die biblischen Schriftsteller selbst bei dem, was sie sagen, gedacht haben (S. 322), daß wir also ihre Worte nicht von unsern, sondern von ihren Anschauungen aus zu erklären haben, nicht überall treu geblieben. Allerdings macht er z. B. aus den Schöpfungstagen keine langen Schöpfungsperioden; er erkennt an, daß die oberen Wasser nichts Anderes sein können, als die Wolken u. s. w. Aber da und dort muß sich das Schriftwort doch eine unsern naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechende Deutung gefallen lassen. So wenn er im zweiten Tagewerke an die Stelle der schönen, alterthümlich-poetischen Anschauung des Himmels als der hochgewölbten, weithin ausgedehnten, festen Kuppel des Weltgebäudes, über welcher die oberen Wasser sich befinden, die als Regen durch die Fenster des Himmels segensvoll zur Erde herabkommen, die Luft und den Aether setzt, und das Werk des zweiten Tages statt in der Himmelsschöpfung darin erkennt, daß die Luft (und der Aether?) in die Kraft und Spannung versetzt wurden, die oberen, bis dahin mit den unteren vermischten Wasser emporzuheben und zu tragen (S. 109. 250 f.). Mit andern biblischen Stellen, in welchen jene dichterische Anschauung nicht zu Grunde liegt, läßt sich die Beseitigung derselben in 1 Mos. 1 nicht rechtfertigen; und gerade das, daß sie eine poetische ist, hätte der freieren Auffassung der Darstellung des äußerlichen Schöpfungshergangs nur zur Rechtfertigung gedient (vgl. auch was der Verf. selbst S. 93 bemerkt). — In Betreff des vierten Tagewerkes gibt er zwar zu, daß die Darstellung so laute, als wären Sonne, Mond und alle Sterne am vierten Tage überhaupt erst in das Dasein gerufen, glaubt sich aber dann doch im Hinblick auf Hiob 38, 7 — eine Stelle, deren Widerspruch mit 1 Mos. 1 unbefangen anerkannt wird — zu der Erklärung berechtigt, „daß die Ausgestaltung der Gestirne auf den vierten Schöpfungstag keineswegs beschränkt war, daß sie vielmehr, von den in der Entwicklung der Erde liegenden Bedingungen unabhängig, sogleich vom ersten Anfang der Schöpfung an vor sich ging und dem vierten Schöpfungstage nur insofern in besonderem Sinne zugehörte, als sie da auch für die Erde zur vollen Erscheinung zu kommen vermochte“. Wozu solche

Auskünfte? warum es nicht einfach dabei lassen, daß der Erzähler am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne in's Dasein treten läßt, wenn doch einmal zugestanden ist, daß es ihm in naturwissenschaftlichen Dingen an außergewöhnlichen Kenntnissen fehlte? — In der Stelle 1 Mos. 1, 29 f. (vgl. 6, 11 und 9, 3 ff.) ist bekanntlich die schöne Vorstellung ausgesprochen, daß nach der ursprünglichen Ordnung Gottes Menschen und Thiere sich nur von dem Pflanzenreiche nähren sollten, daß also der Frieden auf Erden noch ein ganz ungestörter war. Nun lehrt aber die Naturwissenschaft einmal, daß es, schon lange ehe Menschen auf Erden lebten, unter den Fischen; unter den Sauriern, später auch unter den Säugethieren die gefräßigsten Raubthiere gegeben hat, und sodann, daß unzählige Geschöpfe so organisirt sind, daß sie ihr Leben auf Kosten des Lebens anderer fristen müssen. Der Verf. kann Beides nicht in Abrede stellen (wiewohl er in letzterer Beziehung nur an die gewöhnlich so genannten Raubthiere denkt). Statt nun aber an die den Kern jener Vorstellung bildende Idee sich zu halten, gibt er dieselbe, im Bestreben ihr geschichtlichen Charakter zu vindiciren, so ziemlich auf, indem er zuerst bemerkt, die Bibel habe es „nicht mit den Gebilden, die noch vor dem adamitischen Schöpfungsabschluß liegen" zu thun (S. 221), und dann die Vermuthung ausspricht, „daß die Raubthiere (zur Zeit der Erschaffung des Menschen) im Aussterben oder, wenn die Darwin'sche Artenverwandlungslehre ein gewisses Recht hätte, in einer Transmutation begriffen waren, und daß sie, wenn anders sich der Mensch normal entwickelt hätte, in der einen oder andern Weise noch viel mehr zurückgetreten sein würden, als sie es so schon sind"; dem Ausspruch Gottes 1 Mos. 1, 29 glaubt er „auch dann schon einigermaßen" zu genügen, wenn er darin auch das Todesurtheil der für die Ernährung von Vegetabilien nicht geeigneten Thiere findet (S. 472)! —

Wir fügen noch einige andere **kritische Bemerkungen über die Auslegung von 1 Mos. 1** bei. Den Grund der **auffallenden Stellung des vierten Tagewerkes** scheint uns der Verf. nicht richtig erkannt zu haben. Er geht aus von der, besonders durch die Autorität **Herder's** herrschend gewordenen und

auf den ersten Anblick allerdings sehr annehmlich erscheinenden Ansicht, daß das ganze Sechstagewerk in zwei, einander symmetrisch correspondirende Dreitagewerke zerfalle; dabei modificirt er aber die gewöhnliche Ansicht etwas, nach welcher das erste Dreitagewerk die Schöpfung der leblosen oder bewegungslosen, das zweite die der belebten oder sich bewegenden Creatur enthält, so daß die Gestirne entweder nach alterthümlich-dichterischer Anschauung geradezu als lebendige Creaturen oder wenigstens mit Rücksicht auf ihre Bewegung am Himmel mit den irdischen Lebewesen zusammengestellt wären; nach ihm werden im ersten Triduum „die großen, allgemeinen Regionen abgegrenzt", die sich dann im zweiten „mit Einzelwesen anzufüllen haben" (S. 237. 241. 267. 331 f. 343 f.); jedoch sieht er sich, um die Stellung der Pflanzenschöpfung erklären zu können, genöthigt, in den Begriff des Einzelwesens doch nachträglich das Moment der Selbstbewegungsfähigkeit mit aufzunehmen (S. 264); später wird noch ein anderer Grund für die Stellung des vierten Tagewerkes beigefügt (S. 367). — Referent ist der Ueberzeugung, daß man sich durch den schwerlich beabsichtigten Parallelismus der drei letzten Tagewerke mit den drei ersten die wirklich vorhandene Anordnung, aus welcher allein die Stellung des vierten Tagewerks befriedigend zu erklären ist, hat verdecken lassen. Jener Parallelismus ist gar nicht so durchgreifend, als man gewöhnlich annimmt; das vierte Tagewerk kann man ebensogut als mit dem ersten, auch mit dem zweiten Tagewerk parallelisiren; der Text gibt dazu, wie auch der Verf. sich nicht verhehlt (S. 344), ebensoviel Recht; ferner ist die Correspondenz des zweiten und des fünften und die des dritten und des sechsten Tagewerkes, näher besehen, doch nur eine sehr unvollkommene; der am dritten Tage stattfindenden Scheidung von Wasser und Land würde nur eine am sechsten Tag stattfindende Schöpfung von Wasser- und Landthieren genau entsprechen u. s. w. — Der Hauptgrund gegen die herrschende Ansicht ist aber, daß sich die so auffallende Zusammenstellung der Gestirne mit den Wasserthieren, den Vögeln, den Landthieren und dem Menschen in keiner Weise befriedigend erklären läßt. Der bloße Begriff des Einzelwesens reicht nicht aus, um sie begreiflich zu machen (s. oben);

von der dichterischen Vorstellung der Gestirne als Lebewesen findet sich im Text keine Spur; und wenn der Begriff der sich selbst bewegenden Creatur die Anordnung wirklich bestimmt hätte, so müßte doch im Bericht über das vierte Tagewerk auf die Bewegung der Gestirne wenigstens hingedeutet sein; aber auch das geschieht nicht; es wird nur ihre Bestimmung für die Erde, für die irdischen Lebewesen, namentlich für den Menschen hervorgehoben. — Nach des Referenten Ansicht hat man die sechs Tage nicht in drei und drei, sondern in vier und zwei Schöpfungstage zu vertheilen; mit Hinzunahme des siebenten Tages also in vier und drei Tage. An den vier ersten Tagen soll nämlich aus dem von Finsterniß bedeckten Chaos für den Menschen und die übrigen Lebewesen, über welche er herrschen soll, eine Wohnstätte bereitet werden; an den zwei letzten Tagen werden die verschiedenen Theile des Weltgebäudes mit ihren Bewohnern erfüllt. Wie sehr der Gesichtspunkt der Wohnstätte für die Lebewesen die Anordnung bestimmt, tritt in der ganzen Darstellung hervor, am deutlichsten indem zuletzt auch die Lebewesen nach ihren Wohnstätten eingetheilt werden in Wasser-, Luft- und Landbewohner und indem die beiden ersteren, als die Bewohner der Welträume, welche nicht die besondere Wohnstätte des Menschen sind, im fünften Tagewerk zusammengefaßt werden, wogegen die Bevölkerung der Wohnstätte des Menschen, des Festlandes, dem sechsten Tagewerke vorbehalten bleibt. Die beiden ersten Tagewerke nun führen vom finstern Chaos bis zum Dasein der dem Himmel gegenüberstehenden irdischen Wohnstätte der Lebewesen überhaupt, gemäß der gewöhnlichen Eintheilung der Welt in Himmel und Erde. Die zwei folgenden Tagewerke haben die Aufgabe, das Weltgebäude für die Lebewesen wohnlich einzurichten, und zwar so, daß das dritte diese Aufgabe am Boden, das vierte aber an dem Oberbau des Weltgebäudes, am Himmelsgewölbe vollzieht. Unten an der Erde muß aber noch ein Zweifaches geschehen; da sie noch ganz mit Wasser bedeckt ist, so muß zunächst die Scheidung von Land und Meer eintreten; nun erst ist diejenige Eintheilung des Weltgebäudes vorhanden, welche, sofern dieses Wohnstätte von Lebewesen ist, hauptsächlich in Betracht kommt, die uralte

Eintheilung in Himmel, Erde und Meer oder Wasser unter der Erde (vgl. z. B. 2 Mos. 20, 4. 5 Mos. 4, 18; 5, 8); nun erst ist für jede der drei großen Classen von Lebewesen eine besondere Wohnstätte bereitet; und namentlich die für den Menschen bestimmte ist jetzt erst als für sich bestehend vorhanden. Deshalb ist das am Ende des zweiten Tagewerkes absichtlich weggelassene „und Gott sah, daß es gut war" hier (1, 10) eingefügt a). Zur Zubereitung des Erdbodens als Wohnstätte für Lebewesen war aber auch noch die Bekleidung desselben mit dem grünen Schmucke der Vegetation erforderlich. Denn nicht in seiner anfänglichen Kahlheit und Oede, sondern „nur als nahrungsprossendes konnte das Land wirklich das sein, wozu „es Gott bestimmt hatte, ein Wohnplatz der Thiere und Menschen" (S. 263). Auf die Pflanzenwelt für sich ist das Absehen des Schöpfers nicht gerichtet, sondern nur auf die Lebewesen, insbesondere den Menschen; jene ist nur Mittel zum Zweck, wie dies ja auch in 1, 29 f. ausdrücklich hervorgehoben wird, wo in dieser Rücksicht auch die Wiederaufnahme der in V. 11 und 12 von Kräutern und Bäumen gebrauchten Ausdrücke zu beachten ist. Es erhellt hieraus sowohl, daß der Pflanzenschöpfung gar keine andere Stellung zukommen konnte, als auch daß *um ihretwillen* die Schöpfung von Sonne und Mond nicht früher anzusetzen war. — Im *vierten* Tagewerke wird dann der Oberbau des Weltgebäudes mit den für das Leben der Thierwelt wie des Menschen so nöthigen und einflußreichen Himmelslichtern ausgestattet, womit die Vollendung der für Lebewesen bestimmten Wohnstätte erreicht ist. Weil das vierte Tagewerk nur von diesem

---

a) Der Verf. sucht den Grund jener Weglassung sehr unwahrscheinlicher Weise darin, daß das zweite Tagewerk erst nach seiner Vollendung durch das vierte von Gott habe gut befunden werden können (S. 256). — Seinen Versuch, die Stellung des ויהי־כן in 1, 7 gegen *Schrader* zu rechtfertigen (S. 257), halten wir nicht für gelungen. Nicht eine absichtliche Versetzung, wohl aber eine, durch die Aufeinanderfolge von V. 9 und 10 veranlaßte, irrthümliche Verschiebung der Worte von ihrer ursprünglichen Stelle am Ende von V. 6 an das Ende des V. 7 hat stattgefunden. An ihrer jetzigen Stelle sind sie geradezu sinnlos, während sie V. 30 ganz an ihrem Platze sind; die Analogie von V. 11. 15 f. 24 f. setzt die Sache außer allem Zweifel.

Gesichtspunkt aus seine Stelle erhalten hat, ist im Bericht über dasselbe auch nur die Bestimmung der Himmelslichter für die Lebewesen, namentlich für den Menschen erwähnt, diese aber zweimal hervorgehoben. —

Sonst können wir namentlich die Ansicht des Verfassers, daß die einzelnen Schöpfungen von Abend zu Abend gerechnet seien, und daß man 1, 5 „und es war Abend" zu übersetzen und bei dem Abend an die anfängliche Finsterniß zu denken habe (S. 239. 105), nicht billigen. Der Anfang der Schöpfungstage ist vielmehr der gewöhnliche und natürliche Anfang des Arbeitstags, d. h. der Morgen; der grundlegende Schöpfungsact und die anfängliche Finsterniß liegen außerhalb des Sechstagewerkes, und erst mit dem Wort „es werde Licht" bricht der erste Morgen an. Dies erhellt zunächst daraus, daß das ויהי in 1, 5 sich, ganz ebenso wie die vorausgehenden vav consecut., an das Vorhergehende anschließt, so daß man nur annehmen kann, daß das Abendwerden auf die Schöpfung des Lichtes folgte; sodann daraus, daß bei allen folgenden ויהי die Uebersetzung „es war" und die Rückbeziehung des „Abends" auf die zuvor gar nicht erwähnte, zwischen den einzelnen Schöpfungstagen liegende Nacht ganz unmöglich ist; ferner daraus, daß, nachdem vorausgegangen ist: „Gott schied zwischen dem Licht und der Finsterniß, und er nannte das Licht Tag und die Finsterniß nannte er Nacht", der Begriff „Abend" nothwendig streng genommen werden muß, d. h. so daß er ein vorausgehendes Tageslicht (nicht das ewige Licht, in welchem Gott selbst wohnt) voraussetzt; endlich daraus, daß, wenn die Tage von Abend zu Abend gerechnet wären, ganz unpassender Weise immer am Anfang des Tages die Nachtzeit, die doch nicht die Zeit der Arbeit ist, läge, während die Art, wie sich immer ein Bericht über ein Tagewerk an den über das vorausgehende anschließt, deutlich genug zeigt, daß erzählt werden soll, wie mit dem Anfang jedes neuen Tages Gott ein neues Werk vorgenommen, es gegen Abend nach vollbrachter Arbeit gut gefunden und dann mit dem neuen Morgen, d. h. mit Anbruch des neuen Tages die Schöpfungsarbeit wieder aufgenommen hat. — Endlich können wir auch die Ansicht nicht als textgemäß anerkennen, daß Gott das

Licht aus schon vorhandenen Substanzen geschaffen habe (S. 235). Sowohl das Licht als die Himmelswölbung sind vielmehr offenbar als Neuschöpfungen dargestellt. —

Wir gehen zum dritten Theil (§ 28—37) über. Differenzen zwischen Bibel und Naturwissenschaft findet der Verf. nur hinsichtlich der Angaben über Zeitdauer und Zeitverhältnisse des Schöpfungshergangs, sofern nämlich jene von Tagen redet statt von langen Perioden, und sofern sie von den einzelnen Schöpfungswerken immer eines erst nach Abschluß des andern folgen läßt, während dieselben zum guten Theil gleichzeitig nebeneinander herliefen. Diese Zurückführung der Differenzen auf bloße Zeitdifferenzen ist nun von vornherein nicht zulässig und ist von dem Verf. nur im Interesse seines Ausgleichungsversuches vorgenommen. Differenzen sind auch in Betreff der der ganzen Erzählung zu Grunde liegenden Weltanschauung des Alterthums, nach welcher die Erde den Mittelpunkt der Welt bildet, in Betreff der Vorstellung vom Himmelsgewölbe und den oberen Wassern und in Betreff der Menschen und Thiere auf Pflanzenkost anweisenden ursprünglichen Schöpfungsordnung anzuerkennen, und der Verfasser sollte von seinen, anfangs mitgetheilten Grundanschauungen aus gegen die Anerkennung derselben kein Bedenken haben. — Sehen wir aber davon ab und halten wir uns nur an die obigen Differenzen! — Der Verfasser weist mit guten Gründen nach, wie wenig alle bisherigen Versuche, dieselben auszugleichen, genügen können; dabei hätten wir nur gerne gegenüber dem beliebten Kunststück, aus den biblischen Schöpfungstagen der Naturwissenschaft zu lieb lange Schöpfungsperioden zu machen, schärfer hervorgehoben gesehen, daß dadurch ein Grundgedanke der Erzählung, das „Gott sprach und es geschah; er gebot und es stand da" unverantwortlich verwischt wird (vgl. übrigens S. 99. 318 u. 347). — Herr Prof. Schultz selbst sucht die Lösung der Differenzen mittelst einer aus dem Charakter der Prophetie entnommenen Analogie zu gewinnen. In ihren Weissagungen, sagt er, haben die Propheten sehr häufig Ereignisse, die in der Wirklichkeit nur sehr allmählich zu Stande kamen und große Zeiträume ausfüllen, als in einem bestimmten Zeitpunkt und in kürzester Frist geschehend dargestellt; und ebenso kommt es

auch vor, daß sie da ein bloßes Nacheinander sehen, wo in der Erfüllung ihrer Weissagungen ein Nebeneinander statt hat. Diese Erscheinungen erklärt er, gewiß sehr richtig, daraus, daß die durch die göttliche Offenbarung den Propheten geschenkten zukunftsgeschichtlichen Erkenntnisse ihre bestimmten Schranken hatten, und namentlich in der Regel keine Kenntniß der Zeit und Stunde, der Zeitdauer und der sonstigen zeitlichen Verhältnisse in sich schlossen. Und das Vorhandensein dieser Schranken selbst ist nach ihm darin begründet, daß jene zukunftsgeschichtlichen Erkenntnisse psychologisch durch das Zusammenwirken von zwei Factoren entstehen, nämlich durch die Macht der großen, göttlichen Wahrheiten, welche die Weltregierung beherrschen und den Inhalt des sittlich-religiösen Bewußtseins des Propheten bilden, und durch die Kraft der prophetischen Ahnung, welche in den Verhältnissen der Gegenwart die werdende Zukunft vorausfühlte (S. 332 ff. 338 f. 345). — In analoger Weise sollen wir uns nun die Entstehung des Schöpfungsberichtes denken; denn wenn auch der Begriff der Prophetie nicht auf ihn ausgedehnt, und noch weniger die Beschreibung einer Vision in ihm erkannt werden darf (S. 338), so kann er doch nur „rein geoffenbarte Geschichte" sein (S. 331); und die Entstehung dieser Offenbarungserkenntniß ist, entsprechend jenen beiden Factoren, einerseits „durch das Licht, welches in Betreff des Schöpfungshergangs die großen religiösen Wahrheiten darreichten", und andererseits durch „den von Gott geschärften Blick, welcher tief genug in die Verhältnisse der Natur eindrang, um aus ihrer Gegenwart auch ihre Vergangenheit, ja ihren Anfang erkennen zu können", psychologisch vermittelt (S. 345). Es kann nun nicht anders sein, als daß die gottgeoffenbarte Erkenntniß des Verf. über den Schöpfungshergang bei so analoger Entstehungsweise dieselben Schranken halte, wie die zukunftsgeschichtlichen Erkenntnisse der Propheten; und daher entspricht der biblische Schöpfungsbericht in Betreff der Zeitverhältnisse nicht dem wirklichen Verlauf des Schöpfungshergangs, ohne daß dadurch sein Ursprung aus der göttlichen Offenbarung und sein wesentlich geschichtlicher Charakter in Frage gestellt wird. —

Referent hat gegen obige Bemerkungen über die zukunftsgeschichtlichen Erkenntnisse der Propheten keine wesentlichen Einwendungen zu machen a); daß sie aber den Weg zur richtigen Würdigung der Schöpfungserzählung zeigen, muß er entschieden in Abrede stellen. — Diese soll auf einer besonderen Offenbarung beruhen. Hier erhebt sich sofort das Bedenken, daß sie sich selbst keineswegs als eine solche gibt; jeder unbefangene Leser wird anerkennen, daß sie vielmehr, genau ebenso wie andere biblische Geschichtserzählungen, Aufzeichnung einer Ueberlieferung ist und sein will. Auch der Verf. konnte dieses Bedenken nicht abweisen, zumal auch die Anklänge an unsere Schöpfungserzählung in den Kosmogonieen verschiedener Völker auf Bestandtheile hinweisen, die aus der Ueberlieferung stammen. Er will darum annehmen, „daß die Grundbestandtheile etwa schon von Abraham mitgebracht und gepflegt, und dann gegen Moses' Zeit hin ... oder von Moses selbst vollständig ausgestaltet worden sind" (S. 341). Es wird aber dabei nicht recht klar, auf welche Quelle wir diese Ueberlieferung zurückführen sollen. Da der Verf. zugesteht, daß es über den Schöpfungshergang keine geschichtliche Ueberlieferung im eigentlichen Sinn geben konnte, da er ferner die Hypothese von einer Adam im Paradiese darüber gegebenen Offenbarung ablehnt (S. 340), und da er besonders Abraham einen hervorragenden Einfluß auf die Erhaltung und Ausbildung jener Ueberlieferung zuschreibt, so scheint es, daß wir eine bis in die Zeiten, wo die menschlichen Urstämme noch näher mit einander verbunden waren, zurückreichende Reihe von vorbereitenden Offenbarungen ähnlicher Art, wie die Mosi zu Theil gewordene, annehmen sollen; namentlich sollen wir wohl für Abraham eine solche annehmen. Allein was unsere Schöpfungserzählung mit den Kosmogonieen anderer Völker gemein hat, ist doch wahrlich nicht der Art, daß man es auf die Quelle göttlicher Offenbarung zurückzuführen veranlaßt ist. Nicht einmal auf eine gemeinsame Urüberlieferung sieht man sich hingewiesen. Das wirklich den meisten Völkern Gemeinsame erklärt sich ganz einfach einmal daraus, daß überall der Himmel über der Erde sich wölbt, überall Wasser und

a) Vgl. Jahrgang 1865, S. 22—32 und 435—446.

Festland geschieden ist, daß überall der Unterschied des Pflanzen- und des Thierreiches und der Hauptclassen des letzteren dem Menschen vor Augen tritt, kurz daraus, daß das Aussehen der Welt im Großen und Ganzen überall dasselbe ist; und sodann daraus, daß gewisse Annahmen über die Erdbildung so natürlich und dem menschlichen Geiste nahe gelegt sind, daß jedes Volk darauf kommen mußte; so namentlich die Vorstellung, daß die Erde aus einem anfangs gestalt- und ordnungslosen Stoff gebildet worden ist, eine Vorstellung, auf welche schon die Analogie der Anfertigung wohlgeordneter und -gestalteter menschlicher Werke aus dem Rohmaterial führen mußte. Nähere Berührungspunkte mit unserer Schöpfungserzählung lassen sich nur in den Kosmogonieen der den Hebräern stammverwandten oder benachbarten Völker, namentlich in den parsischen und phönicischen und allenfalls auch in der chaldäischen nachweisen a); und diese sind, wie jeder Unbefangene zugeben muß, nicht der Art, daß das Gemeinsame auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden könnte; vielmehr beweisen sie nur, daß das Material unserer Schöpfungserzählung theilweise aus einer Schöpfungssage herrührt, welche ein gemeinsames Ueberlieferungsgut vorderasiatischer Völker und namentlich des semitischen Stammes war. —

Halten wir uns aber einmal nur daran, daß Abraham und Mosi jene besondere Offenbarung über den Schöpfungshergang soll zu Theil geworden sein. Ihr Blick soll von Gott so geschärft worden sein, daß er tief genug in die Verhältnisse der Natur eindrang, um aus ihrer Gegenwart auch ihre Vergangenheit, ja ihren Anfang erkennen zu können. Aber wie stimmt denn zu dieser Annahme das Zugeständniß des Verf.'s, daß den biblischen Schriftstellern vermöge der göttlichen Offenbarung keine „außergewöhnlichen Erkenntnisse" in Betreff der mit dem religiös-ethischen Gebiet nicht unmittelbar zusammenhängenden Fragen eigen waren (S. 92)? In unserm Falle müßte also eine Ausnahme stattgefunden haben. Aber wodurch ist man denn berechtigt, die-

---

a) Die Mittheilung des Suidas über die etruskische Kosmogonie ist zu unzuverlässig, als daß sie in Betracht kommen könnte.

selbe hier anzunehmen? Etwa durch eine, trotz einiger Differenzen vorhandene, frappante Uebereinstimmung des biblischen Schöpfungsberichtes mit den Ergebnissen der Naturforschung? Wir geben zu, daß sich keine andere Kosmogonie den letzteren so sehr nähert, wie unsere Schöpfungserzählung, und freuen uns dessen. Aber wir haben schon gesehen, daß unser Verf. doch ein viel größeres Maß von Uebereinstimmung voraussetzt, als wirklich vorhanden ist; und soweit dieselbe wirklich vorhanden ist, ist sie theils durch die, Gang und Anordnung der Erzählung bestimmenden Ideen, theils durch im Grunde sehr einfache Wahrnehmungen, die sich einem gesunden Blicke in der Natur darboten (wie z. B. daß der Bestand der Thierwelt den der Pflanzenwelt voraussetzt) herbeigeführt. Es ist darunter nichts nachzuweisen, was auf jenen außergewöhnlichen, durch göttliche Erleuchtung geschärften Einblick in die Natur hinwiese. — Daß ein Schriftzeugniß über eine solche ungewöhnliche Offenbarung, die Abraham und Mosi zu Theil geworden wäre, ebensowenig vorhanden ist, als dafür, daß Adam irgendwie durch Offenbarung über den Schöpfungshergang unterrichtet worden ist, muß zugestanden werden. Der Bibelglaube hätte somit eine sehr unsichere Grundlage, und wäre in der That übel daran, wenn er der Stützen solcher unbeweisbarer Annahmen, solcher bloßen Vermuthungen wirklich bedürfte. — Man gesteht sonst überall zu, daß der Geschichtsstoff den biblischen Schriftstellern nicht durch göttliche Offenbarung, sondern nur auf dem Wege der Ueberlieferung zugekommen ist; und nur die religiös-ethischen (oder bestimmter theokratischen) Ideen, welche seine Darstellung beherrschen, werden aus der Quelle der Offenbarung abgeleitet. Wird nun dies nicht auch hier angenommen werden müssen? Und reicht man damit nicht vollständig aus, wenn doch die ewige Bedeutung der Erzählung, wie der Verf. anerkennt, wesentlich nur in ihrem religiös-ethischen Inhalte begründet ist? — Was hat man dann ferner für ein Interesse der Ueberlieferung, welche den Erzählungsstoff darbot, trotz aller dagegen zeugenden Instanzen, den Charakter einer geschichtlichen, über den wirklichen Verlauf des äußerlichen Schöpfungshergangs referirenden Ueberlieferung vindiciren zu wollen? Man kann gegen die Anwendung

des Begriffes „Mythus" auf die Schöpfungserzählung in einer Beziehung gegründete Einsprache erheben, sofern wir nämlich gewohnt sind, damit die Vorstellung des Mangels an religiöser und an aller und jeder geschichtlichen Wahrheit zu verbinden. Das aber ist nur ein Vorurtheil, daß die Anerkennung des Vorhandenseins von Ueberlieferungen, welche der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen, mag man sie nennen, wie man will, mit dem Glauben an den Offenbarungscharakter der heiligen Schrift nicht verträglich sei. Ist mit demselben das Zugeständniß vereinbar, daß die biblischen Schriftsteller keine außergewöhnlichen Erkenntnisse in naturwissenschaftlichen Dingen hatten, daß sie namentlich die wissenschaftlich unrichtige Vorstellung ihrer Zeit von der Gestalt und den Verhältnissen der Welt theilten, so muß auch das Zugeständniß damit vereinbar sein, daß sie die wissenschaftlich unrichtigen, d. h. dem wirklichen geschichtlichen Thatbestand nicht entsprechenden, überlieferungsmäßigen Vorstellungen von dem äußerlichen Hergang der Weltentstehung theilten; wie denn ja auch richtige Erkenntnisse hierüber durch eine richtige Vorstellung von dem Weltgebäude bedingt sind. Auch in einer den äußerlichen Hergang der Weltentstehung nicht dem wirklichen Verlauf entsprechend darstellenden Schöpfungssage können ja alle die religiös-ethischen Wahrheiten, auf welche der Verf. das Hauptgewicht legt, ihren reinen, unverkürzten, kräftigsten Ausdruck finden; ja im Gewand der Schöpfungssage werden sie immer viel deutlicher hervortreten, als in der Schöpfungsgeschichte, in welcher der in den Bereich des Aeußerlichen und der sinnlichen Wahrnehmbarkeit fallende Verlauf die nur dem Glauben erkennbare (Hebr. 11, 3) Wirksamkeit der göttlichen Schöpferkraft immer mehr oder weniger verdecken wird. —

Haben wir nun wenigstens den religiös-ethischen Gehalt der Erzählung auf eine besondere, dem Verf. zu Theil gewordene Offenbarung zurückzuführen? Wir antworten: Nein! Denn eine solche Annahme entbehrt jeglichen Schriftzeugnisses, ist also unsicher; und sie ist ganz überflüssig. Die Mosi und durch ihn dem Volke Israel zu Theil gewordene Selbstoffenbarung Gottes, die als wirkliche Thatsache auch von der kritischen Geschichtsforschung sich Anerkennung erzwingt,

reicht vollkommen aus, um der biblischen Schöpfungserzählung den Offenbarungscharakter zu sichern. Die Begründung dieser Behauptung wird in einer kurzen Darlegung der eigenen Ansicht des Referenten über die Entstehung unserer Erzählung liegen.

Die Berührungen zwischen unserer Schöpfungssage und den parsischen, phönicischen und chaldäischen Kosmogonieen beweisen, wie schon bemerkt, daß das Material für jene theilweise aus einer semitischen Stammsage herrührt. Als gemeinsames Stammeserbgut hatte das Volk Israel gewisse kosmogonische Vorstellungen überkommen. — Trotzdem ist zwischen seiner Schöpfungssage und denen der stammverwandten Völker ein himmelweiter Unterschied; derselbe ist darin begründet, daß jedes Volk dem gemeinsamen Ueberlieferungsstoff das eigenthümliche Gepräge seines Geistes, namentlich das des Geistes seiner Religion aufgedrückt hat. Der bestimmende und gestaltende Einfluß, welchen die religiösen Anschauungen eines Volkes auf die nationalen Ueberlieferungen üben, ist nirgends so groß als bei denen, welche die Weltentstehung betreffen. So hat denn auch Israel die als Stammeserbe überkommenen kosmogonischen Vorstellungen in einer dem Geiste seiner Religion, in einer seiner religiös-ethischen Erkenntniß entsprechenden Weise ausgestaltet. Daher ist die israelitische Schöpfungssage ebenso einzig in ihrer Art, wie die israelitische Religion selbst. Die Einzigartigkeit der Religion Israels ist nun aber darin begründet, daß sie Offenbarungsreligion ist; die religiös-ethische Erkenntniß Israels ist nichts Anderes als der Reflex der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes im Bewußtsein des Volkes. Darum tritt uns auch in der hebräischen Schöpfungssage ein heller und klarer Wiederschein des Lichtes der Selbstoffenbarung Gottes vor Augen. Der Inhalt dieser Gottesoffenbarung, in das Geistesleben Israels aufgenommen, blieb kein todtes Gut; er erwies sich als eine lebens- und geisteskräftige Macht, welche einen ordnenden, gestaltenden, das Heterogene und das religiös Bedeutungslose ausscheidenden, Alles heiligenden und verklärenden Einfluß auf den gesammten Stoff der nationalen Ueberlieferungen ausübte und sie immer mehr zur durchsichtigen Hülle der in Wort und That dem

Volke Israel gegebenen Offenbarung Gottes und seines Rathschlusses gestaltete, ja auch den sprödesten Stoff noch in irgend einem Maße zum Spiegel der Offenbarungswahrheiten umwandelte (wie z. B. die Simsonsage). Gerade darin vollzog sich für Israel selbst nicht zum geringsten Theil der Aneignungsproceß der Offenbarungswahrheiten. — So ist nun auch unsere Schöpfungserzählung nichts Anderes als eine durch die Kraft der in Israels Geistesleben eingegangenen Offenbarungswahrheit bewirkte Neugestaltung der ursprünglichen, semitischen Schöpfungssage, eine aus der schöpferischen Kraft der Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes wiedergeborene, semitische Schöpfungssage. Darum ragt sie so hoch hinaus über alle Kosmogonieen des Alterthums; darum leuchtet uns aus ihr das Bild des im Alten Bunde offenbar gewordenen Gottes und die Offenbarungswahrheit überhaupt entgegen; darum hat sie eine so einzigartige religiös-ethische Bedeutung für alle Zeiten; darum wird, mögen auch Schöpfungsgeschichten geschrieben worden, in denen der wirkliche Hergang der allmählichen Ausbildung und Bevölkerung der Erde viel richtiger beschrieben ist, das Urtheil Derer, welche Religion und Sittlichkeit in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen wissen, immer dahin gehen, daß „das erste Blatt der mosaischen Urkunde mehr Gewicht hat, als alle Folianten der Naturforscher und Philosophen" (Jean Paul). — Darum (dies muß noch besonders hervorgehoben werden) kommt unserer Schöpfungserzählung, wiewohl sie nicht geschichtliche Wirklichkeit berichtet, doch allerdings auch der Charakter geschichtlicher Wahrheit zu. Das Verhältniß der religiösen und der geschichtlichen Wahrheit ist ja keineswegs der Art, daß beide einander gar nichts angingen. Es gibt Punkte, wo sie nothwendig zusammenfallen müssen. Und an dem ersten dieser Punkte stehen wir hier. Hat unsere Schöpfungserzählung ihre Quelle in einem durch Gottes Selbstoffenbarung erzeugten religiös-ethischen Bewußtsein, welchem ebendarum eine richtige Einsicht in die Art des göttlichen Thuns und in das Verhältniß Gottes zu der Welt und zu dem Menschen insbesondere eigen ist, so muß sie auch den Schöpfungshergang, auf die Hauptsache gesehen, geschichtlich wahr darstellen, obschon die Beschreibung des äußeren Hergangs sagenhaft

ist. Gott hat wirklich, wie 1 Mos. 1 bezeugt, in der Weise, die seinem Wesen und seinem ewigen Heilsrathschluß, nach welchem er an den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen Geschöpfe haben wollte, die seine Herrlichkeit erkennen und seine Liebe verstehen und erfahren und ihn wieder lieben könnten, entspricht, durch sein allmächtiges Wort die Welt geschaffen und ausgebildet, wenn auch nicht in sechs Tagen und nicht in der Reihenfolge, in welche die einzelnen Schöpfungswerke gestellt sind. Aber diesen geschichtlichen Charakter verdankt die Erzählung nicht einer aus der Vorzeit dem Volke Israel zugekommenen Ueberlieferung; sie hat ihn nur darum, weil das Licht der dem Volke Israel gegebenen Gottesoffenbarung, vermöge des heiligenden Einflusses, den diese auf das Stammeserbgut der semitischen Schöpfungssage geübt hat, auch in die Anfänge der menschlichen Geschichte zurückleuchtet. Was aus der Ueberlieferung herstammt, das ist nur die, gerade ungeschichtliche Darstellung des äußeren Hergangs, das ist nur die der Weltanschauung des Alterthums entsprechende, kindlich faßliche und behältliche volksthümliche Form, in welche sich die aus dem Offenbarungsbewußtsein, und letzlich aus der Offenbarung selbst stammende religiös-ethische und geschichtliche Wahrheit kleiden mußte. —

Wir haben es hier nur mit der ausgebildeten, uns im ersten Buch Mosis vorliegenden Schöpfungserzählung zu thun, die erst die Frucht der in die mosaische Zeit fallenden Selbstoffenbarung Gottes ist. Darum brauchen wir hier nicht näher auf die Frage einzugehen, inwieweit schon die Abraham zu Theil gewordene, vorbereitende Gottesoffenbarung den Umbildungs- und Verklärungsproceß der ursprünglichen, semitischen Schöpfungssage, der in unserer Erzählung zum vollendenden Abschluß gekommen ist, begonnen hat. Daß der biblische Schöpfungsbegriff selbst schon Abraham eigen war, kann nicht bezweifelt werden, da er laut der ältesten Urkunde seiner Geschichte (1 Mos. 14) Gott als den „Schöpfer Himmels und der Erde" zu bezeichnen gewohnt war. —

Was unsere Begründung des Offenbarungscharakters der biblischen Schöpfungserzählung a) vor der des Verf.'s voraus hat,

a) Es gereichte dem Referenten zu besonderer Freude, seinen Grundgedanken

wird wohl von selbst erhellen. Vor Allem gehen wir nicht auf eine blos hypothetische und dazu noch dem sonstigen Charakter der Offenbarungen nicht entsprechende, sondern auf eine als geschichtliche Thatsache überzeugend nachweisbare Gottesoffenbarung zurück, haben also festen Boden unter den Füßen. — Sodann ist uns eine viel reinlichere Sonderung der Gebiete des Bibelglaubens und der Naturwissenschaft möglich. Die religiös-ethische Bedeutung und der Offenbarungscharakter der biblischen Schöpfungserzählung ist von den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung über den Hergang der Weltentstehung ganz unabhängig. Wir können diese getrost ihren Weg gehen lassen, ohne die geringste Besorgniß, daß was sie auf ihrem Gebiete erforscht, in irgend etwas den Bibelglauben, dessen Gebiet ein anderes, höheres ist, gefährden könnte. Was wir den Naturforschern zumuthen, besteht darin, daß sie den äußeren Hergang der Weltentstehung, wie er sich ihnen aus ihren Forschungen ergibt, nicht von materialistischen oder pantheistischen Grundanschauungen aus, auch nicht ohne alle Beziehung auf Gott, sondern auf Grund der Erkenntniß Gottes, des allmächtigen Schöpfers Himmels und der Erde, die in unserer Schöpfungserzählung ihren einfach großartigen, lebensvollen und geisteskräftigen Ausdruck gefunden hat, betrachten lernen. Und diese Zumuthung wird bei den Naturforschern gewiß weniger Widerspruch finden, wenn von Seiten der Theologen nicht immer wieder das Unmögliche gefordert wird, daß sie die biblische

---

schon in den Anmerkungen des Prof. Dr. Hermann Schultz (in Basel) zu der zweiten Auflage von Hävernick's Vorlesungen über die Theologie des A. T.'s (1863), S. 74 zu begegnen. — Auch Dr. Delitzsch kommt, trotz aller seiner unhaltbaren Vermittlungsversuche, zuletzt zu einer ähnlichen Ansicht, wenn er in seinem Commentar zur Genesis (3. Aufl., S. 84 ff.) zugibt, daß die angeblich aus einer Adam zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung stammende Ueberlieferung über die Schöpfungsgeschichte, bis sie an den Verf. von 1 Mos. 1 gelangte, nicht nur überhaupt manche Metamorphosen durchlaufen habe, sondern auch mannigfache Trübungen erfahren haben könne, aber „mittelst des innerhalb des Bereiches der wahren Religion vorhandenen nüchternen Wahrheitssinnes, mittelst israelitischen geistlichen Tiefblickes den heidnischen Entartungen entnommen und auf ihre Urgestalt zurückgebracht worden" sei.

Darstellung des äußerlichen Schöpfungsherganges als eine richtige anerkennen, oder ihr in irgend einem Punkte einen bestimmenden und beschränkenden Einfluß auf ihre Untersuchungen einräumen sollen. Endlich sind wir auch dadurch im Vortheil, daß wir eben so entschieden als der Verf. anerkennen, daß den wesentlichsten Inhalt von 1 Mos. 1 nicht menschliche Anschauungen bilden, „sondern ewige, göttliche Wahrheiten, die, in Israel wie in keinem andern Volk erkannt und gelehrt, aus der Quelle der ewigen Wahrheit selbst geflossen sein müssen, und die daher auch der ganzen von ihnen durchdrungenen Schöpfungsdarstellung den Werth einer göttlichen Offenbarung verbürgen" (S. 329), daß wir aber dabei die Schöpfungserzählung hinsichtlich ihrer menschlich-geschichtlichen Entstehung und hinsichtlich ihrer nationalen und ihrer Entstehungszeit gemäßen äußeren Form, nicht aus aller Analogie mit den übrigen Schöpfungssagen des Alterthums herausheben. Wir haben nicht nöthig, Jemanden von vornherein mit der Zumuthung entgegenzutreten, daß er zu der Beurtheilung der biblischen Schöpfungserzählung einen ganz anderen Maßstab mitbringen müsse, als den, welchen er an die verwandten Sagen anderer Völker anzulegen gewohnt ist, ohne daß diese Zumuthung anders begründet werden kann, als durch die Berufung auf ein Dogma, nach welchem unmöglich eine Sage in der Bibel soll stehen können. Wir können dem Kenner des Alterthums seinen sonst gebrauchten Maßstab lassen in der Gewißheit, daß sich ihm die einzigartige, religiös-ethische Bedeutung und der Offenbarungscharakter der biblischen Schöpfungserzählung um so mehr selbst bezeugen wird, je eingehender er sie mit den analogen Sagen anderer Völker vergleicht. — Referent ist davon überzeugt, (und das Werk des Herrn Prof. Schultz ist ihm ein neuer Beweis dafür), daß es einen andern, wirklich gangbaren Weg, den Offenbarungscharakter der biblischen Schöpfungserzählung wissenschaftlich nachzuweisen und den darin niedergelegten Schatz von Offenbarungswahrheit unsern Zeitgenossen nahe zu bringen, gar nicht gibt; und es wäre darum gewissenlose Verleugnung der Wahrheit, wenn man um des Anstoßes willen, welchen wohlmeinende, aber über den wahren Sachverhalt sich täuschende Ver-

theidiger der heiligen Schrift an der Anerkennung von Sagen in der Bibel nehmen, diesen Weg nicht zeigen wollte. —

Es bleibt uns noch übrig, die Ausführung des Verf.'s über 1 Mos. 2 und 3 und den Inhalt des vierten Theiles kurz zu beleuchten. Den Gesichtspunkt, unter welchen jene gestellt ist, und ihren Charakter im Allgemeinen haben wir schon besprochen. Mit der Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung sind wir vollständig einverstanden, sowohl in dem, worin sich der Verf. an die eingehenden und lehrreichen Erörterungen Hupfeld's (die Quellen der Genesis, S. 104 ff.) hält, als in dem, worin er von denselben abweicht. Die Abweichungen bestehen hauptsächlich in der Ableitung und Bestimmung der Bedeutung des Wortes תולדת (2, 4) und in der Auffassung des Verses 2, 6. In Betreff des letzteren Punktes scheint uns jedoch der Verf. das Richtige noch nicht mit voller Klarheit an das Licht gestellt zu haben. Weil der Vers grammatisch nur eine Fortsetzung der beschreibenden Zustandssätze sein kann, sieht Herr Prof. Hupfeld darin eine weitere Beschreibung der Urschöpfung, indem er annimmt, der Nebel solle das der ursprünglichen Naturordnung angehörige, vorläufige Surrogat des Regens sein, welch letzterer erst der späteren Naturordnung, wie sie nach dem Sündenfall in Kraft trat, angehöre. Er findet dann selbst die so verstandene Bemerkung „etwas müssig". Man wird es aber gewiß auch unwahrscheinlich finden, daß der aufgestiegene Nebel die Oberfläche des Ackerlandes in anderer Weise getränkt haben soll, als indem er als Regen wieder herabfiel. Der Irrthum scheint dem Referenten in der Annahme zu liegen, daß es sich in 2, 5 u. 6 um eine Beschreibung des Urzustandes der Erde im Allgemeinen handle; es handelt sich vielmehr um eine Beschreibung der Zustände und Verhältnisse, in welchen sich die Urschöpfung gerade in dem Momente befand, als das V. 7 erzählte Ereigniß, die Erschaffung des Menschen, eintrat; da ist denn zuerst negativ gesagt, daß es noch keine Vegetation gab, weil es noch nicht geregnet hatte u. s. w. (V. 5); dann positiv, daß aber eben zum ersten Mal durch aufsteigenden Nebel Gewölk sich bildete und der trockene Erdboden durch Regen getränkt wurde. Der Zweck der beiden Verse aber ist — in voller

Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken, der alle Abweichungen von 1 Mos. 1 herbeiführte — hervorzuheben, daß die Erschaffung des Menschen genau in die Zeit fiel, in welcher eben die Vorbedingung des Entstehens der Vegetation eintrat, so daß also zugleich mit dem Menschen auch das ihm zur Nahrung dienende Pflanzenreich entstand, wie dies unser Verf. richtig erkannt hat (S. 361. 362). — Viel weniger sind wir mit den im vierten Theil enthaltenen, exegetischen Ausführungen über 1 Mos. 3 einverstanden. Da soll der Genuß der Frucht des Erkenntnißbaums im Sinne des Erzählers nicht die Wirkung gehabt haben, daß dadurch die Befähigung Gutes und Böses zu unterscheiden erlangt wurde. Eine solche Annahme sei ganz dazu angethan, „den Baum der Erkenntniß und damit auch alles Uebrige, was mit ihm zusammenhängt, in das Bereich des Mythus zu versetzen, da ja doch der Genuß von einer Baumfrucht in Wirklichkeit unmöglich die ihm zugeschriebene Wirkung haben konnte" (S. 459 f.). Aber kann es denn der Verf. „in Wirklichkeit" eher möglich finden, daß der Genuß der Frucht des Lebensbaumes des Gutes unsterblichen Lebens theilhaftig machte? Und wie steht es denn mit dem Reden der Schlange, von welchem der Verf. in sehr auffälliger Weise schweigt, nachdem er anerkannt hat, daß eine wirkliche Schlange gemeint sei, und nachdem er die Annahme einer Inspiration des Satans ausdrücklich abgelehnt hat (S. 461 f.)? Hat der Verf. denn nicht bemerkt, daß er mit seiner Annahme, der Erkenntnißbaum sei ein bloßer Giftbaum gewesen, mit dem Texte selbst in Widerspruch tritt (vgl. 3, 6. 7 u. 22)? Auch dieser Erzählung wird man nimmermehr gerecht werden, so lange man sich durch willkürliche Umdeutung einzelner Züge oder durch vereinzelte Loslösung der Ideen aus den symbolischen Hüllen (etwa bei der Schlange) unter sonstiger Festhaltung des streng geschichtlichen Charakters damit abzufinden sucht. Auch hier besteht die Aufgabe vielmehr darin, daß man den aus dem religiös-ethischen Bewußtsein Israels, und letzlich aus der Selbstoffenbarung des Heiligen Israels stammenden ewigen Wahrheitsgehalt aus dem kindlich-volksthümlichen von altüberlieferten, semitischen Stammesvorstellungen und vielleicht auch einer von auswärts gekommenen

(die des Paradieses) gewobenen Gewande, in welches er gekleidet ist, herausstellt. Die Lösung dieser Aufgabe wird zeigen, daß der vermeintliche Widerspruch zwischen dem Verbot Gottes und der Vorstellung des Erkenntnißbaums (S. 460) nicht vorhanden ist, daß aber auch von Neid und Eifersucht Jehova's nicht die Rede sein kann, und daß sein Verbot viel tiefer und besser motivirt ist, als damit, daß der Mensch sich nicht an einem Giftbaum den Tod holen sollte. Auch wird sich hier, ebenso wie in 1 Mos. 1 herausstellen, daß die religiös-ethische Wahrheit, die in der Erzählung bezeugt ist, zugleich eine geschichtliche sein muß, wiewohl die Erzählung nicht auf einer von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Urüberlieferung beruht, und wiewohl die Darstellung des äußeren Hergangs, deren Elemente wirkich aus der Quelle der Ueberlieferung herstammen, eine sagenhafte ist. — Wir können auf alles dies hier nicht näher eingehen, da es außerhalb des Bereiches unserer gegenwärtigen Aufgabe liegt. —

Ueber den vierten Haupttheil (§ 38—40) haben wir nur noch Weniges beizufügen. Der Verf. weist hier ausführlich nach, daß noch kein irgend ausreichender Beweis für die Annahme, das Menschengeschlecht reiche in die Periode des Diluviums zurück, oder sei überhaupt wesentlich älter, als die biblische Ueberlieferung angibt, aufgebracht worden ist; sowie daß, auch von naturwissenschaftlichem Standpunkt aus angesehen, die gewichtigsten Gründe für und kein haltbarer Grund gegen die Einheit des Menschengeschlechtes spricht. Wir theilen diese Ueberzeugung vollständig; aber wir können nicht verhehlen, daß uns der Verf. ein zu großes Gewicht auf die äußerliche, fleischliche Abstammung von einem Paare zu legen scheint. So wenig wir ihre Bedeutung verkennen, so wird doch auch hier das Hauptgewicht viel mehr, als es der Verf. thut, auf den idealen Kern der biblischen Ueberlieferung zu legen sein, welcher darin besteht, daß alle Menschen, ohne Unterschied der Rassen und Völkerstämme, einer und derselben Schöpfungsidee und einem und demselben schöpferischen Willensacte Gottes ihr Dasein verdanken, und daß ihnen darum allen ohne Ausnahme die gleiche Gottverwandtschaft des menschlichen Wesens und dieselbe Bestimmung zur Herrschaft

über die Erde und zur Gemeinschaft mit ihrem Gott eigen ist. Es ließe sich nachweisen, daß auch die heilige Schrift hierauf das Hauptgewicht legt. Der Kern der Schriftlehre über die Einheit des Menschengeschlechtes wird darum auch nicht angetastet, so lange von Seiten der Naturwissenschaft noch — wie selbst von Burmeister geschieht (S. 424) — anerkannt wird, daß den verschiedenen Menschenrassen eine und dieselbe „typische Idee" zu Grunde liegt, deren Realisirung nur ihre, der Verschiedenheit der Erdregionen entsprechenden Modificationen erfahren hat. — Freilich wird dann auch in der Lehre von der Sünde mehr Gewicht auf die in Gottes Schöpfungsidee begründete und darum sehr reale Gattungseinheit der ganzen Menschheit zu legen sein, als es in der Dogmatik gewöhnlich geschieht. — Im letzten § spricht der Verf. noch von der Beschaffenheit der Geschöpfe im Allgemeinen und des Menschen insbesondere beim Schöpfungsabschluß. Was wir in der Entwicklung der Schriftlehre über diesen Punkt beanstanden müssen, haben wir schon früher gelegentlich erwähnt. In der Vergleichung derselben mit der Naturwissenschaft müssen wir von unserm Standpunkt aus die Frage, ob die Hausthiere schon als solche geschaffen oder erst von dem Menschen gezähmt worden sind, als eine für den Bibelglauben bedeutungslose betrachten, und auch der Verf. war durch seine Grundanschauungen, wie wir sie zu Anfang kennen gelernt haben, wohl kaum veranlaßt, ein Gewicht darauf zu legen. Treffend ist dagegen seine Widerlegung der materialistischen Vorstellungen von einem thierähnlichen Urzustand des Menschengeschlechtes. —

Auf das Ganze noch einmal zurückblickend, haben wir unser Schlußurtheil dahin zusammenzufassen, daß es dem Verf. zwar von seinem Standpunkt aus und auf dem von ihm eingeschlagenen Wege nicht vollständig gelingen konnte, den Streit zwischen Bibelglauben und Naturforschung durch eine scharfe und correcte Grenzregulirung, nach beiden Seiten hin befriedigend, zu schlichten, daß aber sein Werk wirklich ein sehr dankenswerther Beitrag zur Verständigung ist, das Wesentlichste in der biblischen Schöpfungslehre klar in das Licht stellt und mit Erfolg gegen die, namentlich von materialistischen Grundanschauungen aus darauf gemachten Angriffe vertheidigt, und

sowohl in seinen naturwissenschaftlichen, als in seinen exegetischen und biblisch-theologischen Ausführungen viel Anziehendes und Lehrreiches enthält.

Ed. Riehm.

2.

D. Fr. Schleiermacher: Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahre 1832 gehalten. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer herausgegeben von K. A. Rütenick, Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer, 1864.

Auch unter dem Titel: Fr. Schleiermacher's sämmtliche Werke. Erste Abtheilung. Bd. VI., oder: Fr. Schleiermacher's literarischer Nachlaß zur Theologie, Bd. I.

Referent, zu einer Besprechung des vorliegenden Buches aufgefordert, gesteht, daß er sich in einem gewissen innern Widerstreit befindet zwischen dem Dank, den die theologische Welt dem Herausgeber für seine mühevolle Arbeit schuldet, und zwischen dem Gefühl, als sei es demselben doch nicht recht gelungen, ein „des Schleiermacher'schen Namens würdiges Ganze" herzustellen. Es ist ja immer ein gewagtes Unternehmen, frei gehaltene Vorlesungen aus bloßen auf wortgetreue Aufzeichnung von vornherein keinen Anspruch machenden Nachschriften herstellen zu wollen (denn die von Schleiermacher's eigener Hand entworfenen Stundenzettel geben ja nur eine Art Inhaltsübersicht und zeigen auch so noch oft genug, wie der freie Gedankengang des Docenten einen andern Weg einschlug, als er sich vorgesetzt), und man wird hier von vornherein

auf die Authenticität des Einzelnen verzichten müssen, wie der Herr Herausgeber auch S. XI zugesteht. Dann aber ist gar kein Grund mehr abzusehen, weshalb derselbe nicht wenigstens in erster Linie auf die Herstellung eines lesbaren Textes ausging, mit etwas kühnerer Conjecturalkritik offenbar verkehrt Aufgefaßtes zurechtstellte, aus den oft so völlig bedeutungslosen Varianten, die er mittheilt, einfach die klarste und sachgemäßeste auswählte und selbst auf die Gefahr hin, eine wirklich im Fluß des freien Vortrags verunglückte Periode aus eigenen Mitteln zu reconstruiren, das Verständniß erleichterte. Oft stößt man auf sinnentstellende Fehler, die so augenscheinlich sind, daß man nur zweifeln kann, ob sie bereits in dem zu Grunde liegenden Hefte vorkamen oder ob sie sich wohl gar erst im Druck eingeschlichen haben. Oft gehört nur wenig Divination dazu, um aus den völlig sinnlosen Fragmenten, welche die abgedruckte Nachschrift bietet, einen klaren, sinnvollen Satz herzustellen. Der Herr Herausgeber hat diese Arbeit dem Leser überlassen wollen; aber mir will es scheinen, als wäre es des Schleiermacher'schen Namens würdiger und unter den obwaltenden Umständen völlig unverfänglich gewesen, dem großen Verstorbenen überall abgerundete Sätze in den Mund zu legen, da ja der Ausdruck im Einzelnen auch so nicht verbürgt werden kann. Wie die Vorlesung jetzt vorliegt, stört es doch den Genuß ihres Inhalts gar zu sehr, wenn man erst immer selbst ein kritisches Geschäft abthun soll, zu welchem ohnehin der mit reicheren Quellen ausgerüstete, nothwendig mit dem Gegenstande eingehender sich beschäftigende Herausgeber ungleich befähigter gewesen wäre. Doch wollen wir gern durch diese verschiedene Auffassung seiner Aufgabe uns den Dank nicht verkümmern lassen, welcher jedenfalls seiner Gabe gebührt.

Es ist wiederholt bereits die Frage erwogen worden, ob das Schleiermacher'sche Leben Jesu nicht zu spät komme, nachdem zwischen der Zeit, wo diese Vorlesung gehalten wurde, und der, in welcher sie in die Oeffentlichkeit tritt, eine Menge von Fragen zum Theil neu angeregt, zum Theil ihrer Beantwortung um einen Schritt näher gebracht sind, auf welche dieselbe noch keine Rücksicht nehmen konnte. Mir ist nur so viel gewiß, daß es sich unter diesen Umständen nicht eigentlich um eine Kritik des vorliegenden

Buches handeln kann, wie sie die Arbeit eines mitlebenden, mitten im Flusse der wissenschaftlichen Verhandlungen stehenden Verf.'s verlangt, sondern mehr nur um ein Referat, welches zeigt, wie Schleiermacher seiner Zeit die Aufgabe angefaßt und behandelt hat. Von diesem Gesichtspunkte aus möchten wir die Leser dieser Blätter mit dem Inhalte des Schleiermacher'schen Lebens Jesu bekannt machen.

In der Einleitung geht Schleiermacher von der Idee einer Lebensbeschreibung aus, deren wesentliche Aufgabe ihm darin besteht, das Innere einer Lebensentwicklung so zur einheitlichen Anschauung zu bringen, daß man die einzelnen äußeren Resultate derselben auch unter Voraussetzung anderer Coefficienten bestimmen oder, wie er sich ausdrückt, calculiren könnte (St. 1). Er zeigt (St. 2), wie dies auch auf Christum seine Anwendung leidet, trotz seiner specifischen Dignität — weil nur darauf seine Vorbildlichkeit beruht — und trotz seiner Bedingtheit durch sein Zeitalter und seine Volksthümlichkeit, welche einen dominirenden Einfluß auf Beides nicht nur nicht ausschließt, sondern erst ermöglicht. Eine Wirkung dieses seines dominirenden Einflusses war bereits das Bild von ihm, welches in seinen Jüngern zu Stande kam, und wenn es uns auch an Quellen fehlt, aus denen wir die Auffassung seiner Gegner von ihm kennen lernen könnten, so vertreten doch die von seinen Jüngern herrührenden Nachrichten insofern deren Stelle, als von jeher auch die Gegner seiner Person in ihnen Nahrung gefunden haben (St. 3). In St. 4 und 5 stellt nun Schleiermacher, obwohl er von der rein geschichtlichen Darstellung in abstracto fordert, daß dieselbe sich der Glaubensvoraussetzung entschlage, dennoch zuerst sein bekanntes, sowohl das ebjonitische als das doketische Extrem ablehnendes Christusbild auf, woraus sich denn die Aufgabe ergibt, das Leben Christi auf eine vollkommen menschliche Weise aufzufassen; aber doch so, daß es als die Wirkung des Göttlichen, das in ihm war und seine Person für alle Zeit zum zureichenden Grunde für das Heil der Menschen macht, erscheint. In unsern vier kanonischen Evangelien findet Schleiermacher St. 6 eigentlich nur zwei verschiedene Quellen, die fortlaufende Erzählung des Apostels Johannes und die Aggregate einzelner Erzählungen in den Synoptikern, die er in ihrer heutigen

Gestalt für nicht apostolisch und — was uns heutzutage schon etwas seltsam vorkommen will — für jünger hält als das Johannesevangelium (S. 420). Da aber auch dieses lückenhaft ist, so verzichtet er auf eine zusammenhängende Darstellung des Lebens Jesu und beschränkt sich darauf, was wir als Nachricht vor uns haben, soviel als möglich in Eins zusammenzubringen (S. 44).

Die fünf folgenden Stunden beschäftigen sich mit der Geburts- und Kindheitsgeschichte. Sehr eingehend untersucht Schleiermacher die Frage, aus welcher Quelle wohl die Erzählungen darüber geflossen seien, und meint aus rein geschichtlichen Gründen auf die Jünger und die Brüder Jesu, sowie auf Maria dieselben nicht zurückführen zu können. Freilich beweist er hinsichtlich der Jünger zunächst nur, was wohl Niemand bezweifelt, daß sie solche Nachrichten namentlich in der Gestalt, in der sie jetzt in den Evangelien vorliegen, nicht unmittelbar aus dem Munde Christi erhalten konnten (S. 47), und die Abweisung der Maria gründet sich auf den wenig stringenten Schluß, daß die Jünger, welche über die viel wichtigere Entwicklung Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten von derselben nichts erkundet haben, auch nicht die Einzelheiten seiner Geburt und seiner Kindheit von ihr erfahren haben können (S. 48). Allein die Hauptsache bleiben ihm die Widersprüche der Darstellung, die auf verschiedene Quellen zurückführen; doch beschränkt er dieselben wenigstens S. 52 (vgl. dagegen S. 60. 72) auf die Differenz über den ursprünglichen Wohnsitz der Eltern Jesu, welche sich nicht mehr schlichten läßt, ohne daß dies übrigens nach seiner Ansicht die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien alterirt, da eine Nachricht über die Geburt Christi, wie aus dem Fehlen bei Johannes und Markus folgt, nicht wesentlich in die evangelische Geschichtschreibung gehört. Dazu kommt nun, daß in der Darstellung bei Lukas sich poetische Stücke und ein Streben nach kunstvoller, dramatischer Abrundung zeigt (S. 50), bei Matthäus in Cap. 2 die Erzählung der Ausdruck einer Idee ist, wobei man außerdem weder von den Personen „der drei Weisen" noch von dem Motiv ihres Erscheinens eine klare Vorstellung gewinnt (S. 68. 74). Dennoch ist Schleiermacher sehr weit entfernt, Alles in Mythen oder Dichtung auflösen zu wollen. So gibt er die

davidische Abkunft Christi zu (S. 56), die Darstellung im Tempel, obwohl sie dieselbe Tendenz hat, wie die Geschichte mit den Weisen (S. 68), hält er für glaubwürdig und sucht sie sogar mit der Flucht nach Aegypten zu combiniren (S. 74), weil diese auch abgesehen von unserem Matthäus durch Celsus und die apokryphischen Evangelien bezeugt sei, und selbst dem bethlehemitischen Kindermord muß nach S. 69 eine Thatsache zu Grunde liegen. Am charakteristischsten ist seine Besprechung der übernatürlichen Geburt Christi in St. 9. Er entwickelt auch hier zunächst, daß dieselbe für den Glauben nicht nothwendig sei, daß es im Interesse desselben nur liege, in die Entstehung des Lebens Christi nichts Sündliches hereinkommen zu lassen; allein er unternimmt es wirklich sogar darzuthun, daß eine Annahme derselben durch unsere Evangelien nicht nothwendig gefordert werde, wobei es natürlich ohne eine etwas sophistische Exegese nicht abgeht. Bei Lukas lasse die Antwort der Maria, daß sie von keinem Manne wisse, sich nicht so buchstäblich nehmen, da sie ja doch mit Joseph verlobt war, und auch die Rede des Engels beziehe sich mehr auf die Messianität Jesu als auf eine vaterlose Erzeugung, und obwohl bei Matthäus diese Behauptung auf's Bestimmteste aufgestellt werde, so geschehe es doch nur in einem Traume, von dem man nicht wisse, ob er auf göttliche Weise bewirkt sei (S. 59. 62). Zuletzt will Schleiermacher aus allen diesen Erzählungen nur das als das eigentliche Resultat entnehmen, daß auf besonders veranstaltete wunderbare Weise die Ueberzeugung, daß Jesus der Messias sei, schon bei, vor und nach seiner Geburt begründet worden sei (S. 77), und weist S. 80 treffend nach, wie dies das natürliche Verhältniß der Eltern gegen das Kind noch keineswegs alteriren durfte.

In der 12. Stunde kommt nun Schleiermacher auf die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Er ist bekanntlich der Vorgänger in der noch jüngst von Strauß mit so bitterem Spott gerügten Inconsequenz, welche trotz aller Gründe, mit welchen man die völlige Unglaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte dargethan zu haben glaubt, dennoch diese Geschichte für authentisch zu halten sich vorbehält. Und in der That, wenn diese Geschichte sehr wohl von Maria herrühren kann (S. 80), so muß

es doch sehr zweifelhaft werden, ob die S. 48. 49 geltend gemachten Gründe gegen die Abkunft der Kindheitsgeschichte von ihr so durchschlagend sind. Denn auch von dieser Geschichte schweigt ja Johannes ganz; auch sie gehört noch nicht in den Kreis von Nachrichten, welche die Jünger zuerst und vor Allem von Maria hätten erkunden sollen. Dennoch gibt diese glückliche Inconsequenz Schleiermacher Gelegenheit durch vier Stunden hin (St. 12—15) an die ipsissima verba Christi, die er hier aufbehalten findet, seine Auseinandersetzungen über das eigenthümliche Sohnesbewußtsein Christi anzuknüpfen. Daß Christus ein specifisches Bewußtsein in sich getragen, das ist ihm nach unseren Quellen über allen Zweifel gewiß. Höchst treffend entwickelt er St. 14, wie dasselbe sich nicht erst auf Grund des Messiasbewußtseins habe bilden können, sondern sich von innen heraus müsse entwickelt haben. Indem er die symbolischen Formeln über die Art, wie das Göttliche in Christo gesetzt wird, ablehnt und nur die Analogie der Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Christenheit gelten läßt, kommt er zu dem Resultat, daß auf Grund des Bewußtseins seiner Unsündlichkeit — die freilich für Schleiermacher auch nur darum a priori feststeht, weil ohne dieselbe Jesus nothwendiger Weise aufhören müßte, ein besonderer Gegenstand des Glaubens zu sein (S. 105) — sich in ihm das Bewußtsein einer specifischen Verschiedenheit von allen andern Menschen entwickelt habe, wonach er sich Gottes als des in ihm schlechthin wirksamen stetig bewußt war, doch so, daß dies Selbstbewußtsein in ihm allmählich erst ein constantes wurde, wie das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt ein constantes wird (S. 111).

Die folgenden fünf Stunden sind nun dem gewidmet, was wir den Bildungsgang Christi nennen könnten. Einen Zusammenhang mit den Essenern lehnt Schleiermacher aus geschichtlichen Gründen ab. Die Schulen der damaligen Schriftgelehrten denkt er sich nach einer wohl heutzutage nirgends mehr getheilten Ansicht in pharisäische und sadducäische zerfallend, und constatirt zunächst, daß er keinenfalls die irrthümlichen Parteiansichten derselben je aufgenommen haben könne, da einer sittlichen Entwicklung ohne Sünde eine intellectuelle Fortschreitung ohne Irrthum entspreche (S. 115). Weder Unwissenheit noch der Zustand der Unentschiedenheit bei

fortgesetzter Beschäftigung mit einem Gegenstande sei ja Irrthum, dieser entstehe erst, wenn man aus unsittlichen Motiven zu früh diesen Zustand abschließt. Die intellectuelle Entwicklung Jesu sei reiner Uebergang von der Ungewißheit zur Gewißheit gewesen. Dagegen habe er allgemein geltende Vorstellungen, die nicht auf dem Gebiet seines Berufes lagen, sich aneignen können ohne eine bei ihm abgeschlossene Gewißheit über den Gegenstand. Aber wenn man ihn über solche Gegenstände um seine Meinung gefragt hätte, würde er gesagt haben: das ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung gewesen (S. 119). Eine solche Antwort würde dann freilich voraussetzen, daß solche allgemein geltende Vorstellungen, die eben als solche auch überall für unzweifelhaft richtig gehalten werden, von ihm als Gegenstand der Untersuchung, d. h. aber noch als zweifelhaft betrachtet wären, wenn er sich auch seinerseits in ihre Untersuchung einzutreten nicht veranlaßt fand, und so sehen wir Schleiermacher doch auch auf diesem Gebiete Christum aus dem Zusammenhange seines Zeit- und Volksbewußtseins in eine isolirte Höhe hinaufrücken, die wenig mit dem Anspruch stimmt, ihn rein menschlich zu begreifen.

Weiter führt Schleiermacher aus, wie Jesus überhaupt nicht den Weg durch die Schule gemacht, obwohl er sich bis zu seinem 30. Jahre am meisten in Tiberias aufgehalten und dort die Schulen besucht habe. Nur kann er sich nicht einem einzelnen Lehrer angeschlossen haben, da daraus ein Pietätsverhältniß entstanden wäre, in das Schleiermacher seinen Christus nicht meint setzen zu können (S. 128). Hauptsächlich hat er sich aber seine Schriftkunde selbst erworben und ist, nachdem er sie thatsächlich bewiesen, als öffentlicher Lehrer förmlich autorisirt worden (S. 127). Höchst interessant ist nun aber die Art, wie Schleiermacher die ganze Lehrwirksamkeit Christi aus seinem Christusbilde herausconstruirt. Jede Befangenheit in äußerlicher Messiaserwartung, jedes Planmachen und Delibriren wird abgelehnt, weil Jesus sonst nicht mehr Gegenstand der Verehrung sein könne (S. 129); seine ganze Wirksamkeit beruht auf dem Drange der Selbstmittheilung, welchen das Bewußtsein der ihm innewohnenden Kraft zusammen mit der Erfahrung des Bedürfnisses in der von der Sünde beherrschten Welt in ihm erregt, auf dem Sich-

mittheilenwollen seines göttlichen Lebens. Dazu gehört nichts Anderes als die Menschenkenntniß, welche sich richtig vorstellt, was durch eine Selbstmittheilung im Andern bewirkt werde; diese beruht auf reiner Liebe und reinem Selbstbewußtsein und wird erworben durch Uebung im Verkehr mit Menschen (S. 133. 135). Eben darum gibt's für diese Wirksamkeit auch eigentlich keinen Anfangspunkt, die steigende Entwicklung seines Selbstbewußtseins muß von selbst in Mittheilung übergehen (S. 142); schon als Kind übt er einen dominirenden Einfluß auf seine Umgebung (freilich nur indem er stärker, als sonst die Kinder, die Eltern erzieht [S. 137]), schon vor der Taufe hat er einen gewissen Ruf als Lehrer (S. 143). Dieses sein eigenthümliches Selbstbewußtsein wird nun in seiner Beziehung auf die jüdische Geschichte und Nationalität von selbst zu der Ueberzeugung, daß er der Gegenstand der messianischen Weissagungen sei, als deren Wesen er die durch die wiederkehrende Herrlichkeit des auserwählten Volkes vermittelte Verbreitung der Gotteserkenntniß unter alle Völker auffaßte (S. 140—142).

Es erhellt von selbst, wie diese Auffassung dem Verf. dazu dient, die Tauf- und Versuchungsgeschichte loszuwerden, die er St. 21 bis 23 bespricht. Taufen läßt Jesus sich nur, um dem Johannes eine Anerkennung „für den Zusammenhang seiner Sendung mit der seinigen" zu geben (S. 149); alles Wunderbare dabei, das er S. 152 auf Lichterscheinung reducirt, ist laut dem 4. Evangelium nur für den Täufer geschehen, bei dem er freilich auch S. 152 in einem ungelösten Widerspruch zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung stecken bleibt, den sein strenger Kritiker sehr zu Ungunsten seines Lieblingsevangeliums auszubeuten gewußt hat. Die Versuchungsgeschichte verträgt sich vollends nicht mit der Art, „wie wir uns seine (Christi) menschliche Entwicklung vorgestellt haben", weil „ihm seine Laufbahn schon von seinem innern ihm eigenthümlichen Selbstbewußtsein aus geworden war", weil für ihn „in seiner eigenthümlichen Dignität und in der Ausstattung mit göttlicher Kraft, wodurch er von aller Sünde frei war, ein solches Versuchtwerden als zwecklos erscheint" (S. 159). Es ist bekannt, daß er dieselbe für eine Parabel hält, die für die Jünger bestimmt war (S. 162).

Schleiermacher versucht nun St. 24—28 sich ein Bild des

öffentlichen Lebens Jesu zu construiren. Es ist sehr charakteristisch für seine Quellenbehandlung, daß er ganz inder Weise der Tübinger Schule behauptet, Johannes sehe als den Ort des öffeutlichen Lebens Christi eigentlich Judäa an, nur daß er diese Darstellung für die richtige hält. Nur daraus, daß er früher in Galiläa erzogen war, den dortigen Dialekt sprach und von dort die Mehrzahl seiner Schüler hatte, ist die falsche synoptische Auffassung entstanden, als habe er vorzugsweise dort gewirkt (S. 182). Die Feste besucht er theils, um auf die ausländischen Juden zu wirken, theils weil er unter dem Gesetz stand (S. 183). Die Stellung des Petrus im Apostelkreise war dadurch bedingt, daß Jesus, wenn er in Capernaum war, bei ihm wohnte, sein Verhältniß zu Johannes ein rein persönliches (S. 189); die Unterstützungen, die er empfing, sind nicht als eine Wohlthat zu betrachten, die er persönlich empfing, sie waren ihm gegeben, um sie an die Armen zu vertheilen, um sein ganzes Unternehmen zu befördern (S. 192. 193). Sogar die Zeitausfüllung der einzelnen Tage sucht Schleiermacher S. 196. 197. zu construiren und vermuthet, daß er die Zeit, wo seine Jünger auf die Fischerei ausgingen, zur Meditation gebraucht. Doch kommt er hier, wie bei dem Versuch, die ganze Zeit seines öffentlichen Lebens als Continuum zu betrachten, über sehr allgemeine Andeutungen nicht hinaus und weist das Ungenügende unserer Quellen in dieser Beziehung nach.

Die folgenden sechs Stunden widmet Schleiermacher der Besprechung der Wunderthätigkeit Jesu. Schon bei der Besprechung der Zeitausfüllung Jesu hat er wiederholt Gelegenheit genommen, die Vorstellung von einem massenhaften Herzuströmen der Kranken zu Jesu zu bemängeln (S. 193. 195); auch hier sucht er zunächst diese Angaben durch Zurückführung auf die eigenthümliche Structur unserer Evangelien zu entwerthen (S. 203—205) und constatirt, daß auch dies Wunderthun schon vor der Hochzeit zu Cana begonnen habe (S. 209). Dennoch ist er geneigt, Heilwunder zuzugeben, vorausgesetzt nämlich, daß, da auch wir das Gebiet des Natürlichen nicht ausgemessen haben, dieselben nicht als etwas schlechthin Uebernatürliches gefaßt werden. Indem nämlich Christus vermöge seiner ihm eigenthümlichen Dignität zunächst mit einer ganz

andern Potenz von geistigem Uebergewicht auf die Menschen einwirkte, so ist, weil im Leben des Menschen nichts außer dem Zusammenhange mit dem psychischen Leben steht, dadurch eine physische Einwirkung auf das organische Leben denkbar gemacht, zumal — wenn auch nur im Aussprechen seines Willens — es niemals ganz an physischer Vermittlung gefehlt hat (S. 217 — 219). Nothwendig zwar folgt aus seinem specifischen Wesen ein solches Vermögen nicht; aber hat Christus dergleichen gethan, so müssen diese Wirkungen darauf zurückgeführt werden (S. 225). Es war das nicht sein eigentlicher Beruf, aber er hat die in ihm liegenden Kräfte gelegentlich nutzbar gemacht zu gemeinnützigen Zwecken, wo er nicht in einer andern bestimmten Thätigkeit begriffen war (S. 220). So konnte er in einem Augenblick ganz freier Muße, gleichsam im Spazierengehn, den Kranken am Teiche Bethesda heilen, obwohl derselbe ihn um seine Hülfe nicht einmal anflehte, sondern Christus sie ihm gleichsam aufdrang (S. 221). Am begreiflichsten sind die Heilungen der sogenannten Besessenen, weil hier der Zustand an und für sich ein psychischer ist (S. 226. 219); dagegen hört die Begreiflichkeit schon ganz auf bei der actio in distans (S. 218) Die Tochter des Jair und der Jüngling zu Nain waren scheintodt, und da kommt uns die Erfahrung zu Statten, — daß Scheintodten bei dem Erloschensein aller andern Lebenszeichen doch das Gehör nicht vergeht. Dagegen ist die Auferweckung des Lazarus lediglich eine Gebetserhörung (S. 233).

Ganz anders aber steht es mit den Naturwundern. Manche davon sind sittlich zu begreifen, so wenn er auf der Hochzeit zu Cana seine Kräfte gebraucht zur Erheiterung der Menschen, zur Erhöhung der geselligen Freude (S. 222. 223), oder wenn er das Meer stillt, weil eine dringende Lebensgefahr vorhanden war (S. 221); aber nach ihrem physischen Gehalt sind diese Handlungen nicht zu begreifen, weil es dafür keine Analogie gibt. Bei andern fehlte auch ein sittliches Motiv. Die Verdorrung des Feigenbaums wäre nur Ausdruck einer getäuschten Erwartung, hätte also ein sinnlich-leidenschaftliches Motiv (S. 202), das Speisungswunder wäre eine Ostentation (S. 222). Dazu kommt, daß man sich hier den Hergang nicht sinnlich vorstellbar machen kann

(S. 229). Das zwecklose Wandeln auf dem Meere geschah bei nächtlicher Weile und bei einem unsicheren Wahrnehmungszustande (S. 235); bei der für ihn wie für die Jünger gleich zwecklosen Verklärung waren die Augenzeugen schlaftrunken (S. 237). Beim Fischzug des Petrus ist die Möglichkeit eines menschlichen Wissens Christi um das Dasein der Fische an jener Stelle nicht abzustreiten (S. 235) und selbst die Geschichte vom Stater ließe sich wenigstens nach S. 241 (vgl. dagegen S. 228) nach der Analogie des menschlichen Ahnungsvermögens begreifen. Unter diesen Umständen wünscht Schleiermacher eine andere Auffassung dieser Handlungen zu finden, wodurch sie zwar nicht als gewöhnliche sich herausstellen, aber doch als solche, die auf Grund der höheren Natur Christi sich in eine Analogie mit den Krankenheilungen bringen, d. h. als Wirkungen sich begreifen lassen, welche zwar andern Menschen nicht möglich, aber, da wir die Grenzen des Natürlichen nicht bestimmen können, doch immer als natürliche Wirkungen der einzigartigen Person Christi zu begreifen sind (S. 231. 232; vgl. S. 222—246). Diese Aufgabe sei aber bei der Beschaffenheit unserer Quellen, welche nicht immer den Gesichtspunkt bei der Auffassung hatten, welchen wir haben, nicht zu lösen. Daher wartet er auf neue Auskunft über die Genesis dieser Erzählungen, welche erst aus einer vollkommen sichern Theorie über die Entstehung der drei ersten Evangelien gewonnen werden könne, obwohl er auch dann jene Aufgabe nicht für nothwendig lösbar hält (S. 236). Es erhellt hieraus, daß er auch hier die zu rectificirende Ungenauigkeit der Berichte ganz auf Seiten der Synoptiker sucht, während das Johannesevangelium davon frei ist. Er ahnt allerdings S. 239, daß es als eine Art von Parteilichkeit erscheinen werde, wenn er dessen Erzählungen nicht „für mannichfach alterirt" hält, blos weil uns sonst nichts Zuverlässiges mehr übrig bliebe; allein zum Glück findet er, daß auch hier Johannes in einem relativen Gegensatz zu den andern Evangelien steht, da er von den Erzählungen, welche jener Rectification bedürftig sind, „nur die Speisungsgeschichte" mittheilt, aber zugleich den Ausspruch Christi, aus welchem er (S. 234) schließen zu müssen meint, daß diese Thatsache nicht in das Gebiet der Wunder gehöre (Joh. 6, 26). Dabei übersieht er freilich,

daß auch dies sein Lieblingsevangelium doch immer noch eine »actio in distans« und das Wunder zu Cana mittheilt, das er, wenn auch nicht seinem Motiv, so doch seiner Wirkungsart nach für unbegreiflich erklärt hat, und dem zu Liebe nach S. 224 die Lösbarkeit jener Aufgabe als überall nicht nothwendig behauptet zu sein scheint, noch ganz von dem Seewandeln abgesehen, das er nach S. 396 bei Johannes nicht zu finden scheint. Schleiermacher beruhigt sich zwar dabei, daß für die Auffassung des Lebens Jesu in seiner Einheit durch diese Sachlage keine Lücke entsteht, sofern wir die Moralität in allen diesen Handlungen Christi vollständig haben fixiren können; aber wenn er hinzufügt, daß in Bezug auf dasjenige, was sich durchaus aus dieser Maxime nicht erklären lasse, es eine andere Bewandtniß haben müsse (S. 246), so gesteht er damit doch ein, daß hier für seine Betrachtungsweise des Lebens Jesu ein incommensurabler Rest zurückbleibt, den er nicht aufzulösen im Stande ist.

In der 35. Stunde beginnt Schleiermacher die Betrachtung der Lehrthätigkeit Christi. Er verwirft die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Lehre Christi, einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo, indem er zeigt, wie alles Lehren vom Reiche Gottes immer zugleich seine Person zum Gegenstande gehabt habe. Sodann sucht er St. 36 die Grundsätze zu entwickeln, nach welchen aus den uns überlieferten Reden eine Lehre Christi zu eruiren ist. Schleiermacher nimmt nämlich in sehr weitem Umfange eine Accomodation Christi an Zeitvorstellungen an, die er herübernimmt, um das Eigene daran anzuknüpfen, ohne sie damit als seine eigenen zu adoptiren und als allgemein geltende Wahrheit aufzustellen. Er hält sich dazu überall berechtigt, wo das damit Verbundene sich nicht ausdrücklich als Auseinandersetzung verhält (S. 254), womit dann freilich, da eine hergebrachte Zeitvorstellung von vornherein keiner besondern Auseinandersetzung bedarf, überall, wo Christus mit einer solchen zusammentrifft, das Recht beansprucht ist, Accomodation anzunehmen. Dazu kommt, daß Schleiermacher für die vollkommene Lösung der Aufgabe, den eigentlichen Lehrgehalt Christi von dem blos als Anknüpfung herübergenommenen zu scheiden, die größte Vollständigkeit und die möglichst genaue

Angabe der Umstände und Veranlassungen der überlieferten Reden verlangt, und wenn er auch hier das Johannesevangelium als den andern gegenüber besser gestellt betrachtet, so muß er doch auch bei ihm zugestehen, daß es jene Bedingungen nicht überall erfüllt, beruhigt sich aber damit, daß es gerade bei ihm an solchen Anknüpfungen an's A. T. oder an hergebrachte Vorstellungen fehle (S. 256), wobei freilich die Frage sich aufdrängt, ob das gerade ein Präjudiz für die wörtliche Authentie seiner Christusreden erweckt. Endlich macht Schleiermacher noch geltend, daß auch aus apologetischen und polemischen Reden die eigene Ueberzeugung Christi mit geringerer Sicherheit zu entnehmen sei (S. 258). Auf eine Nachweisung des Fortschreitenden in der Lehrthätigkeit Christi verzichtet er bei der Beschaffenheit unserer Quellen gänzlich (S. 261).

In den beiden folgenden Stunden bespricht Schleiermacher das Verhalten Christi zum A. T., wobei ebenso die schon früher bemerkte Loslösung seines Idealchristus aus dem Zusammenhange seines Zeitbewußtseins wie seine Unterschätzung des A. T.'s trübend einwirkt. Nach seiner Ansicht hat Christus keine Ueberzeugung gehabt über die Verfasser alttestamentlicher Bücher, auch wo er sich der allgemein üblichen Bezeichnung derselben bedient (S. 264), und keine bewußte Prophetie auf seine Person darin gefunden (S. 271. 272). Er hat in der Weise seiner Zeit die Schrift in sehr verschiedener Weise angewandt, ohne durch eine besondere Formel die Art und Weise des Gebrauchs näher zu bestimmen (S. 266). Seine Exegese soll nach der Exegese der Apostel beurtheilt werden (S. 269). Ihr Sinn ist der: Was die Männer Gottes im Alten Bunde gehofft und als göttliche Verheißungen ausgesprochen haben, dessen innere Wahrheit ist, auch wenn man nach der äußeren Art und Weise ihres Ausdrucks glauben sollte, daß sie etwas ganz Anderes sich vorgebildet haben, doch nur die des Reiches Gottes. Weil Christus doch den ganzen Zusammenhang von Jesaj. 61 gekannt haben muß und nicht willkürlich von seinem Anfang getrennt haben kann, so ist seine Meinung Luk. 4 nur die, daß alle göttlichen Schickungen des jüdischen Volks ihre Abzweckung haben auf ihn und seine Erscheinung (S. 270). Er

hat sich an das Geistige der Prophetie allein gehalten und alles Politische als äußere Form und Beschränkung angesehen; als eigentliche Auslegung würde sich keine einzige Anwendung alttestamentlicher Stellen rechtfertigen lassen (S. 273).

In der 39. Stunde geht Schleiermacher auf die Lehre Christi von seiner Person über. Da er diese vorzüglich aus den Reden des 4. Evangeliums entnimmt, so bestreitet er vor Allem, daß Johannes etwas aus seinem Eigenen beigemischt habe; daß die synoptischen Evangelien so Vieles nicht haben, was Johannes hat, erklärt er daraus, daß diese auf der mündlichen Ueberlieferung ruhen, aus welcher die Apostel mit Absicht ausschlossen, was am meisten im Wiedererzählen entstellt werden konnte, während Johannes durch sein Evangelium diese mündliche Ueberlieferung (nicht die andern Evangelien selbst) ergänzen wollte (S. 278. 279). Wo sollte er auch die Vorstellungen von Christo, die er in die Reden Jesu hineingetragen haben soll, hergenommen haben? Aus der Schule des Täufers gewiß nicht, aber auch nicht aus jüdisch-alexandrinischer Speculation, die in den Gesichtskreis eines ungelehrten Palästinensers nicht kennen konnte (S. 276. 279. 280), wobei die schon zu jener Zeit durch Bretschneider angeregte Frage, ob daraus nicht gegen die Autenthie des Evangeliums statt für die Autenthie der Reden ein Schluß gezogen werden muß, unerwogen bleibt. Freilich müssen sich nun die johanneischen Selbstzeugnisse gefallen lassen, nach dem Modell des Schleiermacher'schen Christusbildes stark zurechtgeschnitten zu werden (S. 40. 41). Seine göttliche Sendung beruht im Unterschiede von der prophetischen nicht auf einem einmaligen Acte, sondern auf der natürlichen Entwicklung seines Selbstbewußtseins (S. 282). Damit hängt zusammen, daß er sich eine ausschließliche Gotteserkenntniß beilegt, die auf der constanten Lebendigkeit seines Gottesbewußtseins ruht (S. 284); alle Präexistenzaussagen werden in ziemlich unbehülflicher Weise wegexegesirt und das Einssein mit dem Vater auf die Einheit des Wollens, Denkens und Lebens bezogen. Der Name Gottessohn bezeichnet nur im Unterschiede vom Knecht die Bekanntschaft und Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters, der Name Menschensohn (wofür er sich auf die gar nicht hergehörige Stelle

Joh. 5, 27 stützt) die Gleichheit zwischen ihm und andern Menschen.

In der 43. Stunde entwickelt Schleiermacher Christi Lehre von Gott. Im Vaternamen findet er den Gegensatz gegen die Vorstellung des theokratischen Herrn und läßt Christum denselben von seiner Person, welche der Gegenstand und die Manifestation seiner Liebe war, auf seine Gläubigen übertragen, wobei er die Unterscheidung zwischen einer Theologie Christi und seiner Apostel bestreitet. In der Hervorhebung der Geistigkeit Gottes findet er eine Polemik gegen das sinnliche und fleischliche Element im jüdischen Cultus, in Matth. 5, 47 die bestimmteste Polemik gegen die Hauptidee des A. T.'s, die Nemesis oder die irdische Vergeltung. In den prädestinatianisch klingenden Ausdrücken des 4. Evangeliums findet er nur die Mitwirkung der göttlichen Weltregierung zum Erfolg der Predigt Christi. Schließlich constatirt er, daß Jesus die Lehre von Gott rein aus seinem innern Leben entwickelte und daß die Gotteserkenntniß unter dem jüdischen Volk ihm nur als Anknüpfungspunkt diente (S. 305). Den Beruf Christi bestimmt er in St. 44, lediglich von johanneischen Stellen ausgehend, als Lebensmittheilung an die Gläubigen, die durch das Einssein mit ihm auch untereinander eins werden (Liebesgebot) und so das Reich Gottes verwirklichen, dem nochmals jeder politische Charakter abgesprochen wird.

In der 44. Stunde erörtert Schleiermacher die Stellung der zu stiftenden Gemeinschaft zum Gesetz. Die scheinbar widersprechenden Aussprüche Jesu darüber vereinigen sich darin, daß er in der ersten Form dieser Gemeinschaft nur die pharisäische Ueberlieferung entfernt und die rein sittlich-religiösen Elemente des Gesetzes in den Vordergrund gestellt, aber für jetzt das Gesetz als nationale Pflicht, nur nicht in seiner religiösen Dignität anerkannt hat. Dagegen hat er erwartet, daß die theokratische Verfassung mit der Zerstörung des Tempels von selbst zerfallen werde, und davon die vollkommene Ausgestaltung der zu stiftenden Gemeinschaft abhängig gemacht. An die Besprechung der andern (mystischen) Seite dieser Gemeinschaft, die er in der Lebensgemeinschaft mit Christo begründet findet, schließt Schleiermacher St. 45. 46 die Lehre vom

heiligen Geist, welcher nach S. 325 nur das Princip ihres Vereinigtseins und eines zusammen auf ihn begründeten Lebens, nur ein anderer Ausdruck für seine fortdauernde Gemeinschaft ist (vgl. S. 328). Schließlich bespricht er noch, wie die nach S. 320 in dieser Gemeinschaft stipulirte Gleichheit auch durch die eigenthümliche Stellung des Apostolats nicht aufgehoben wird (S. 329).

Sehr eingehend weist Schleiermacher St. 47 nach, woher er an „eine sogenannte Lehre Christi vom Satan nicht glaube". In der Rede wider die Teufelsbeschuldigung argumentirt Christus nur von den Voraussetzungen der Gegner aus; „die Vorstellung, daß gewisse Zustände ihre Ursache in den *δαιμονίοις* hatten, ist ein naturwissenschaftlicher Gegenstand", und er konnte keine Verpflichtung haben, hier gegen die herrschende Vorstellung zu protestiren; dennoch thut er dies indirect, indem er diese *δαιμόνια* auf den Satan zurückführt (S. 335). Ebenso thut er Luk. 10, wo er dann wieder den Satan auf den allgemeinen Begriff der Feindschaft zurückführt. Luk. 22, 31 ist nur eine Anspielung auf die Geschichte des Hiob, Joh. 8 auf den Sündenfall; Matth. 25 ist die Gerichtsscene gar nicht eigentlich lehrhaft zu nehmen (vgl. S. 254. 255); im Gleichniß vom vielerlei Acker wird ein Uebel auf sittlichem Gebiete dem Teufel als Urheber zugeschrieben, wie sonst gewisse leibliche Uebel. Daraus erhellt denn für Schleiermacher, daß Christus diese Vorstellungen nur angewandt habe, wie wir wohl von Gespenstern reden, ohne an dieselben zu glauben. Der Ausdruck *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* aber bezeichnet gar nicht den Teufel, sondern die Christo feindliche Obrigkeit.

An die Bestimmung des Reiches Gottes zur Verbreitung über alle Völker knüpft Schleiermacher in St. 48 die Frage nach dem Zweck des Todes Jesu, den er nach Joh. 12, 24; 16, 7 blos als Bedingung dieser Verbreitung gelten lassen will. In den Stellen Joh. 3 u. 6 leugnet er die Beziehung auf den Tod Christi, Joh. 10 findet er nur die Bereitwilligkeit zum Tode, nicht die Nothwendigkeit desselben ausgesprochen, Matth. 20, 28; 26, 28 sucht er zu entkräften, indem er aus johanneischen Stellen nachweist, wie eine befreiende und reinigende Wirkung auch vom Leben Christi ausging, und daraus schließt, daß hier nur vom Tode als

einem Moment in dem ganzen Zusammenhang seiner Thätigkeit die Rede sei. An die zweite Parabel aus Mark. 4 knüpft Schleiermacher in St. 49 die Erörterung darüber, daß weder Christus noch seine Jünger nach einem menschlichen Plan die Gestaltung des Gottesreichs geleitet, sondern dies der göttlichen Fügung, die durch die Umstände zum einzelnen Handeln ihnen den Impuls gab, überlassen haben. In der Verheißung der Gebetserhörung für die vereinigten Jünger findet er nur die Aufforderung, sich aller einzelnen Sorgen und Wünsche zu entschlagen (S. 352). Endlich werden in der 50. Stunde noch die eschatologischen Fragen behandelt. Ein Gericht hat Christus nur gelehrt, sofern in der Entwicklung des Reiches Gottes stets die Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen vor sich geht, eine Wiederkunft nur in seiner Wiedervereinigung mit den Seinen und seiner fortwährenden geistigen Wirksamkeit auf Erden. Die tausendfache Vergeltung, die er verheißt, erfüllt sich in der christlichen Liebesthätigkeit und der allgemeinen Bruderliebe; das ewige Leben beginnt schon diesseits.

Noch in derselben Stunde beginnt Schleiermacher (S. 362) die Darstellung der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit Christi, als deren erstes Hauptmoment er das Taufen bezeichnet, das er keineswegs blos als eine Fortsetzung der Johannestaufe, sondern als ein Taufen auf seinen Namen faßt mit der Verpflichtung zum Eintritt in die künftige christliche Gemeinschaft und das er auch in Galiläa fortgesetzt werden läßt. Eingehender bespricht er in den beiden folgenden Stunden (51. 52) die Bildung des apostolischen Kreises. Hier entwickelt Schleiermacher seine bekannte Ansicht, daß sich der Apostelkreis erst allmählich und nicht in Folge eines bestimmten Actes der Auswahl Seitens Christi gebildet habe, wofür er sich namentlich auf das Schwanken der Namen und die Schwierigkeiten in Betreff des Judas beruft, — eine Ansicht, die bekanntlich selbst Strauß als ungeschichtlich verworfen hat. Das Verhältniß zu den drei bis vier Vertrauten läßt er auf eine „überwiegend äußerliche Weise“ zu Stande gekommen sein. Außer der Uebung im Gebrauch der alttestamentlichen Schriften läßt er Jesum nur durch die stetige Einwirkung seiner Persönlichkeit für ihre Ausbildung sorgen. Ihre Aussendung betrachtet er mehr als Ergänzung seiner Thätigkeit

(S. 382). Zu einer weiteren Organisation der zu stiftenden Gemeinschaft ist Christus nicht geschritten, weil er nicht zum Ausbruch des Conflicts mit seinen Gegnern Anlaß geben wollte (S. 380 bis 384). Doch sucht Schleiermacher St. 53 darzuthun, daß Christus es wohl gekonnt hätte im Anschluß an das Institut der Synagoge, ohne den Tempeldienst zu beeinträchtigen, den er wie alles Ceremonielle bestehen ließ, wenn er ihm auch die religiöse Bedeutung absprach.

In den folgenden fünf Stunden sucht Schleiermacher darzulegen, auf welche Weise die Katastrophe seines Geschickes herbeigeführt sei; er meint, daß gerade bei Johannes die Tendenz unleugbar sei, dies zur Anschauung zu bringen, und verfolgt darum in kurzer Analyse den Gang seines Evangeliums. Hier bringt St. 49 eine Reihe sehr aphoristischer Bemerkungen über die vier ersten Capitel und zeigt, wie in Cap. 5 der Keim der Verfolgung dargestellt werde. Aus St. 55 ersehen wir, daß Schleiermacher den Haupttheil der synoptischen Erzählungen von Matth. 4, 12 ab zwischen Joh. 5 und 6 einschaltet und daß er in der Speisungsgeschichte den eigentlichen Wendepunkt findet, von welchem an auch in Galiläa eine große Aufregung gegen ihn entstand. Darauf verfolgt er St. 56 die Darstellung Joh. 7—10 und zeigt, wie das Volk auf dem Feste in Parteien für und wider Christum gespalten ist, wie der erste Versuch sich seiner zu bemächtigen noch nicht officieller Art ist, wie dann in Folge der Aufreizung durch die Art, wie Christus ihre Vorurtheile angriff, eine Bewegung im Volk gegen ihn entstand, wie der erste officielle Beschluß gegen ihn und in Folge der Auferweckung des Lazarus der entscheidende Beschluß gegen ihn gefaßt wird, so daß Christus, davon unterrichtet, mit dem bestimmtesten Vorgefühl seines Todes zur Stadt kommt. Die 57. Stunde erklärt, wie er, der seinen Tod nicht gesucht hat, trotzdem das Fest besuchen und nicht nur täglich in zahlreicher Begleitung zur Stadt ziehen (darauf reducirt Schleiermacher S. 411 die Einzugsgeschichte), sondern auch öffentlich im Tempel erscheinen konnte. Dagegen hält er die antipharisäischen Reden für anachronistisch gestellt, weil ein solches Reizen der Gegner mit seiner Handlungsweise nicht gestimmt hätte. Endlich zeigt die 58. Stunde, wie das Anerbieten des Judas dem Schwanken des

Synedriums ein Ende machte, erörtert, warum Christus der Katastrophe nicht noch aus dem Wege ging, und sucht darzuthun, wie Christus für den Fall, daß man ihn nicht officiell verhaften, sondern räuberisch überfallen wollte, an Widerstand dachte.

Noch in derselben Stunde beginnt Schleiermacher die Darstellung der Leidensgeschichte mit einer Besprechung der Abendmahlseinsetzung. Das Schweigen des Johannes darüber erscheint ihm unerklärlich, da er darin findet, daß Johannes nicht wie die andern Apostel eine solche in den Worten Christi gefunden haben müsse; die Scene in Gethsemane scheint ihm unvereinbar mit den johanneischen Abschiedsreden und er gibt sie als lehrhafte Darstellung, deren Grundlage, ohnehin einer früheren Zeit angehörig, man nicht mehr ausmitteln könne, preis (S. 424). In St. 59—61 verfolgt er nun die Geschichte der Gefangennehmung und des Processes Christi bis zur Verurtheilung in ihren Hauptpunkten, wobei vielfach auf den Unterschied der verschiedenen Relationen Rücksicht genommen, im Wesentlichen aber doch Johannes zum Grunde gelegt wird; um das Schweigen über das Hauptverhör bei Johannes zu erklären, muß Johannes nicht dabei gewesen sein (S. 426). Schließlich sucht Schleiermacher noch einmal darzuthun, daß Christus die Ueberzeugung, daß er jetzt sterben werde, rein menschlich aus der Lage der Sache geschöpft habe, und warum er auch eine Verlängerung seines Lebens nicht wünschen konnte. Nur sein Verhältniß zu Judas vermag er nicht ganz aufzuklären. In der 62. Stunde behandelt er sehr eingehend die Frage, ob sich der Tod Christi als wirklicher constatiren lasse, obwohl ihm dieselbe S. 443. 444. als ganz gleichgültig erscheint, sowohl für die Bedeutung des Todes als für die Auffassung der Wiederbelebung Christi. Das einzige sichere Kennzeichen des Todes sei die Verwesung; wo diese aber noch nicht eingetreten, da sei auch der Tod noch nicht; einen Zwischenraum zwischen Tod und Verwesung gebe es nicht. Wer also annimmt, daß der Leib Christi die Verwesung nicht gesehen habe, der müsse auch leugnen, daß der Tod Christi ein völliger gewesen war. Das Hauptinteresse an der Frage sieht Schleiermacher darin, daß nicht etwa der schnelle Tod Christi einer schwächlichen Constitution oder einer Schwächung seiner physischen Lebenskraft durch Ge-

müthszustände wie die in Gethsemane zugeschrieben werde, weil Beides die Stetigkeit des Bildes, das er sich von Christo gemacht hat, stört. In diesem Interesse wird sogar die Vermuthung ausgesprochen, daß man nur, um ihn von gemeinen Verbrechen zu entscheiden, einem Andern sein Kreuz auflud. Ebenso wird in St. 63 der Angstruf Christi am Kreuz, mit dem Schleiermacher als Ausdruck des Selbstbewußtseins Christi „nicht fertig werden kann", in ein Citat des ganzen Psalms verwandelt; die Zeichen beim Tode Jesu sind aus poetischen und rhetorischen Darstellungen aufgenommen und machen auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch. Endlich hebt er noch hervor, daß der Lanzenstich nur Todesprobe, wenigstens für die Kriegsknechte, nicht Todesursache gewesen sei, weil er nicht eine Stelle traf, wo eine Verletzung letal war. Bei dem Begräbniß endlich scheint ihm St. 64 nur soviel auszumachen, daß das Grab, in welchem Joseph den Leichnam Jesu bestattete, nicht sein eigenes war, daß also wahrscheinlich, wenn der Eigenthümer nicht seine Zustimmung gab, der Leichnam nachher wieder herausgenommen werden mußte. Die Geschichte von den Grabeswächtern hält Schleiermacher nach S. 459 für erfunden von Denen, welche die Apostel des Leichendiebstahls beschuldigten, und meint, der Referent habe sie ihrem ersten Theile nach für Wahrheit gehalten.

Die folgenden fünf Stunden (65—69) widmet Schleiermacher der Auferstehungsgeschichte oder vielmehr hauptsächlich dem Leben des Auferstandenen. Er vergleicht und kritisirt die einzelnen Berichte, die ihm so unzweifelhaft Berichte über wirkliche Thatsachen sind, daß er meint, mit ihnen stehe und falle Alles, was wir überhaupt von Christo wissen (S. 471); die angeblichen Wiedersprüche seien nicht größer als in allen Theilen der evangelischen Geschichte, und auch hier, müsse Johannes unser Führer sein (S. 461), zumal Matthäus und Markus keine eigentlich historische Tendenz in ihrer Darstellung haben. Die Verdopplung des Engels im Grabe erklärt sich aus den mehrfachen Berichten über den Gegenstand; da aber in einer so geschichtlichen Zeit, wie jene war, die Erscheinung von Engeln wohl nicht mehr an ihrem Ort ist, so ist wohl, da hier einmal etwas Wunderbares im Gange ist, ein Mann oder Jüngling unter der Form des Wunderbaren aufgefaßt. Nur bei

Johannes, der auch von Engeln erzählt, nachdem doch Petrus und Johannes eben keinen gefunden haben, „bleibt hier immer etwas Unerklärliches übrig, das sonst seine Art nicht ist" (S. 469. 470). Wer jene Menschen gewesen seien, darüber Vermuthungen anzustellen, erscheint ihm unnütz. Nur die Fabel von geheimen Verbindungen Christi hereinzubringen, ist auch nicht die geringste Ursache; leicht können von Joseph beauftragte Personen früher als Maria gekommen sein und sie so das Grab bereits leer gefunden haben, so daß dadurch nur auf's Neue die Thatsache der Auferstehung erhärtet wird, über die wir blos darum keine Nachrichten finden, weil die Jünger aus löblicher Scheu Christum nicht mit neugierigen Fragen belästigten (S. 471). Schleiermacher findet nun die Indicationen, welche den Zustand Christi als völlige Wiederherstellung seines vorigen Lebens darstellen, weit überwiegend (vgl. S. 498). Entscheidend sind die Aeußerungen Christi, wodurch er selbst das größte Gewicht darauf legt, daß er ganz der Vorige sei. Daß er nicht mehr beständig bei seinen Jüngern war, hat seinen Grund darin, daß er nicht mit der Welt in Verwicklung kommen wollte; daß wir keine Nachricht davon haben, wo er sich eigentlich aufgehalten, in der Scheu ihn zu fragen; doch ist er S. 482 geneigt, Bethanien als seinen ständigen Aufenthalt anzusehen. Die verschlossenen Thüren werden blos die Hausthüren gewesen sein, die der Pförtner öffnete, der Verschluß der Zimmerthüren wäre ungewöhnlich und zwecklos gewesen; daß die Emmausjünger Jesum nicht eher erkannten, kann man sich aus ihrem Unglauben erklären; daß sie seine Entfernung erst wahrnahmen, nachdem sie geschehen, läßt nicht auf ein übernatürliches Verschwinden schließen (S. 474). Grade bei Lukas zeigt sich am deutlichsten, daß Alles, was aus der Erzählung der beiden Jünger hervorgegangen ist, den Charakter hat, die Erscheinung Jesu als etwas Wunderbares darzustellen, also nur auf Rechnung ihres Urtheils zu schieben ist, wogegen die Erzählung von dem, was Christus selbst in der Versammlung der Elf sagt und thut, die Tendenz hat, diese Meinung aufzuheben und seine Erscheinung als ein ganz Natürliches in der Identität seines früheren Lebens darzustellen (S. 476). Das Phantasmatische in den Erscheinungen, das in den evangelischen Berichten hie und da vorkommt,

beruht nur auf dem Urtheil der Erzähler und ist um so weniger zu verwundern, als schon in der Geschichte vom Seewandeln und von der Verklärung sich eine doketische Vorstellung zeigt, die Johannes durch sein Schweigen zu rectificiren sucht (S. 495—498). Wenn Paulus 1 Kor. 15 keinen Unterschied macht zwischen dem Zustande des auferstandenen und des erhöhten Christus, so hängt das mit dem didaktischen Charakter der ganzen Stelle zusammen; dagegen sind seine Anführungen von den Erscheinungen des Auferstandenen vollkommen historisch zu nehmen, und diese, die so wenig vollständig sind wie die der Evangelien, beweisen, daß seine Erscheinungen keineswegs so fragmentarisch waren und seine Wirksamkeit unter den Jüngern keineswegs auf so vereinzelte Momente beschränkt (S. 482). Die Neigung, sich den ganzen Zustand Christi so zu denken, daß er eigentlich auf der Erde keine Heimath mehr gehabt habe, beruht blos auf Vereinzelung der Momente in den Erzählungen (S. 485). Die erste Aeußerung Christi nach seiner Auferstehung im Gespräch mit der Maria deutet darauf hin, daß er das neue Leben nur als einen sehr vorübergehenden Zustand ansah, beim Zusammentreffen mit den Jüngern am Osterabend nimmt er bereits Abschied von ihnen; allein wenn auch nicht gleich anfangs, so muß doch Christus später den Jüngern den Befehl gegeben haben, nach Galiläa zu gehen (S. 491), und darin liegt schon das Bewußtsein einer längeren Dauer seines Zustandes (S. 493). Dieser Befehl ist dadurch motivirt, daß er nicht auf's Neue in Jerusalem in Collisionen mit den Ungläubigen gerathen, sondern mehr unbeobachtet und abgeschlossen mit seinen Jüngern verkehren wollte. Seine Reise aber beweist, daß er sich keineswegs in einem Zustand geschwächter Leibeskraft befand, wie Die annehmen, welche ihn aus einem Scheintode erweckt sein lassen (S. 484) a). Auch in Galiläa war es eine Vorsichtsmaßregel, daß

---

a) Hiebei müssen wir uns freilich erinnern, daß auch nach Schleiermacher die Wirklichkeit des Todes Jesu sich zum mindesten nicht erweisen läßt, und da er selber schwerlich annehmen will, daß der bereits in Verwesung übergegangene Körper völlig in seinen alten Stand wiederhergestellt ist, so ist soviel gewiß, daß auch nach seiner Anschauung „das Physische des Sterbens nicht zu seiner Vollendung gekommen war“.

die Jünger nicht immer beisammen waren, und wenn er dort bald mit größeren Massen, bald mit einem Theil der Apostel oder mit Einzelnen zusammenkommt, so ist das eine ordentliche Fortsetzung seines Lebens und seiner Wirksamkeit (S. 492). Namentlich auf die Zusammenkunft mit den 500 Brüdern, die übrigens nicht die einzige größere Versammlung gewesen sein dürfte, legt Schleiermacher Gewicht, weil Jesus ihm dort die Gründe zu einer Organisation der christlichen Gemeinde gelegt zu haben scheint (S. 490). Als er sich endlich auch in Galiläa nicht mehr sicher fühlt und das bevorstehende Ende seines zweiten Lebens ahnt, kehrt er mit den Jüngern nach Jerusalem zurück, weil sie von dort aus ihre Verkündigung beginnen sollen (S. 499; vgl. S. 492).

Wir sind damit bereits in die 70. Stunde gekommen, wo Schleiermacher darzuthun sucht, daß die Annahme eines zweiten Todes der geistigen Erhöhung Christi keinen Abbruch thut, obwohl sich immer schwer der Mangel einer Nachricht darüber erklären ließe. Es bliebe nur übrig anzunehmen, daß Christus sich absichtlich in gänzliche Verborgenheit zurückzog, weil er in einen Verkehr mit der Welt nicht mehr zurückkehren wollte und durch ein fortgesetztes Leben mit seinen Jüngern deren selbstständiges öffentliches Auftreten unmöglich gemacht hätte (S. 500). In der letzten Stunde untersucht nun Schleiermacher noch den Bericht der Apostelgeschichte von der Himmelfahrt, in dem er eine poetische Darstellung thatsächlich aufgefaßt findet (S. 506). Jedenfalls muß das Zusammenkommen mit seinen Jüngern schon vor dem Pfingstfest aufgehört haben. In keinem Fall ist er mit Wissen seiner Jünger wieder gestorben; aber wenn die Jünger ihn sehen sollten, in die Höhe gehoben werden, so wäre das ein völlig zweckloses Uebernatürliches gewesen (S. 508). Wahrscheinlich hat Christus den Jüngern bei einer dieser Zusammenkünfte gesagt, daß es die letzte sei. Aber über das Ende dieses zweiten Lebens wissen wir so wenig etwas Gewisses, wie über seinen Anfang, wodurch aber die Thatsache selbst nicht im geringsten verdächtig wird. Beides hängt wie alles Wunderbare in seinem Leben mit der Einzigartigkeit seiner Erscheinung zusammen; wer diese leugnet, der kommt hier wie bei allen Wundern zu erkünstelten Hypothesen, die Alles aus Natur-

gesetzen begreifen lassen sollen. Die Aufgabe, die freilich nur approximativ lösbar ist, bleibt, Alles so zu behandeln, daß es, obwohl auf rein übernatürlichem Fundamente beruhend, doch ein vollkommen natürliches geworden ist (S. 410).

Mit diesem Schlußwort Schleiermacher's ist seine ganze Darstellung des Lebens Jesu am besten charakterisirt, aber freilich auch ihre unhaltbare Doppelstellung zugestanden. Um jener ersten Prämisse willen fallen ihn die negativen Geister an und höhnen ihn ob seines beschränkten oder gar erheuchelten Festhaltens an dem Christusbilde, wie es der Glaube fordert. Um der zweiten willen geräth er auf Schritt und Tritt mit den evangelischen Berichten in Conflict, und wenn es ihm gelungen ist, das Zeugniß der Synoptiker kritisch zu entwerthen, so bedarf es neuer exegetischer und dialektischer Künste, um seine Vorliebe für das Johannesevangelium mit derselben in Einklang zu bringen. Schleiermacher hat es mehr als einmal gefühlt und ausgesprochen, daß die Aufgabe, die er sich gestellt, von ihm nicht gelöst ist. Und sie ist nicht lösbar. Man kann nicht unsere Quellen in ihrer Substanz für glaubwürdig, theilweise gar für apostolisch halten und dann doch von einem aus der Idee entworfenen Christusbilde, wie hoch und edel es immerhin gehalten sei, ausgehen, um diesem à tout prix die Quellen anzupassen. Entweder muß man sich noch viel freier zu den Quellen stellen, oder man muß sich entschließen, sein Christusbild aus ihnen zu entnehmen, auch auf die Gefahr hin, mit philosophischen Voraussetzungen zu brechen. Aber auch abgesehen von diesem Dilemma macht die Darstellung Schleiermacher's oft genug den Eindruck, daß er das lebensvolle Christusbild unserer Quellen in einen blutleeren Schemen auflöst, der auf dem Wege der Abstraction sich gebildet hat. Und wir verdenken es den negativen Geistern nicht ganz, wenn sie diesen Idealmenschen als ein geschichtlich undenkbares Phantasiewesen verwerfen. Wir glauben nicht, daß die Stellung Schleiermacher's zu den Evangelien und insbesondere zum vierten vor den Angriffen der heutigen Kritik noch haltbar ist, wir glauben nicht, daß die Gründe, mit denen er die Einzigartigkeit Christi geschichtlich zu vertheidigen sucht, ausreichen; aber daß ein Geist wie Schleiermacher über diese beiden Punkte nicht hinaus konnte,

so sehr unser Buch ein Zeugniß ist, wie schwer es ihm geworden ist, sie sich wissenschaftlich zu vermitteln, das ist ein Zeugniß von der Gewalt, die der Christus der Geschichte und die Evangelien der Kirche ausüben, in welchem mehr Apologetik liegt, als alle Negationen des Schleimacher'schen „Leben Jesu" aufzuwiegen vermögen.

D. Weiß.

Charakteristiken.

1.

Jung-Stilling und seine Bedeutung für seine Zeit a),

charakterisirt von

D. E. Gaab, Diakonus im Würtembergischen.

Gott hat sich nie unbezeugt gelassen. Wie durch die finsteren Zeiten der mittelalterlichen Kirche eine Reihe von Zeugen der Wahrheit bis auf die Reformation herabgeht, in welchen sich mehr oder weniger klar die Idee und Ahnung des wahren Christenthums in Lehre und Leben erhielt, so fehlte es auch in den Zeiten, in welchen dem positiven Christenthum durch die Sündfluth des Naturalismus, Deismus und der Aufklärung der Untergang zu drohen schien, in jenem Jahrhunderte, welches man nicht mit Unrecht das philosophische genannt hat, nicht an Glaubenszeugen, welche nicht sowohl als Vertheidiger der alten Orthodoxie anzusehen sind, als vielmehr als Zeugen des biblischen Glaubens und als Vorläufer einer größeren, christlichen Bewegung. In der Reihe dieser Männer steht auch der Glaubensheld, zu dessen Charakteristik und Würdigung das Nachfolgende dienen soll, jedoch nur als bescheidener

a) Nach einer uns von Berleburg aus gemachten Mittheilung wird beabsichtigt, das Andenken Jung-Stilling's im Jahr 1867, als dem 50. Gedächtnißjahr seines Todes, durch Gründung einer wohlthätigen Stiftung zu ehren. Die ohne Bezug hierauf geschriebene, nachfolgende Charakteristik wird geeignet sein, die Erinnerung an diesen Zeugen lebendigen Glaubens, der in dürrer, glaubensarmer Zeit seine Lebensaufgabe darin erkannte, die christliche Wahrheit auf neuem Wege und in neuen Formen dem Volke nahezubringen, vorläufig wieder aufzufrischen. Die Redaction.

Versuch, die Eigenthümlichkeit Jung-Stilling's zu vergegenwärtigen, nicht als erschöpfende Darstellung seines Lebens und Wirkens. Es ist Jung-Stilling, mit welchem wir uns beschäftigen. Zwar ist sein Wirken ziemlich geräuschlos gewesen; auf seinem eigenthümlichen Gebiet hat er nur als Privatperson gewirkt. Seine Bedeutung ist nicht in einem theologischen System zu suchen, nicht in einer Reform der Kirchenlehre, nicht im Gebiet der Ausbreitung des Christenthums oder der Mission, nicht im Gebiet der Vereinsthätigkeit zu irgend einem speciellen Zweck, sondern seine Bedeutung ist eine in's Große gehende Thätigkeit zur Stärkung, Kräftigung und Erweckung christlichen Glaubenslebens in Zeiten des Abfalls, der Gleichgültigkeit und der Antipathie gegen das positive Christenthum und dessen Lehren, Wahrheiten und Grundsätze. Seine Bedeutung liegt vor Allem in seiner Persönlichkeit, und es möchte nicht unzeitgemäß sein, in einer Zeit, in welcher man da und dort auf das Objective, auf Bekenntnißtreue, kirchliche Institutionen und Formen, auf das Zurücktreten der Subjectivität allzu hohen Werth legt, hinwiederum auch auf die große Bedeutung christlicher Persönlichkeiten hinzuweisen, auf den mächtigen Einfluß, den bedeutendere christliche Persönlichkeiten ausüben, die als testes veritatis dazu berufen sind, mahnend und strafend, wie ein besseres Gewissen, oder, nach Art der Propheten des Alten Bundes, in freier, unabhängiger Stellung belebend und erweckend auf eine in Verfall gerathene, allzu sicher sich dünkende, oder auch durch den Einfluß des Zeit- und Weltgeistes gelähmte und erschlaffte Kirche einzuwirken und eine höhere Stufe in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden anzubahnen, umstrahlt von dem Morgenroth einer kommenden, besseren Zeit.

Um unsere Aufgabe annähernd zu lösen, gehen wir aus:

I. Von den Zeitverhältnissen, unter welchen Stilling geboren ward und lebte.

Stilling (geb. 1740) gehört der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts an, und wenn auch sein Leben noch in das gegenwärtige Jahrhundert hereinragt (gest. 1817), so sind es doch überwiegend die Geistesmächte, Richtungen und Bewegungen des vorigen Jahr-

hunderts, mit welchen er in Berührung kommt und welche sein Denken und Wirken bestimmen.

So entschieden auch Jung-Stilling gewissen Hauptstimmungen und Bewegungen seines Jahrhunderts entgegentritt, so ist er doch auch wieder Kind seiner Zeit, und der Geist des 18. Jahrhunderts bleibt nicht ohne Einfluß auf seinen Geist. —

Es ist das 18. Jahrhundert die Zeit der Duodez-Souveränitäten in Deutschland, der politischen Getheiltheit, der atomistischen Besonderung, besonders auch fürstlicher Willkürherrschaft, deren Steigerung der großen Katastrophe am Ende dieses Jahrhunderts, der französischen Revolution, entgegenführte, die Zeit des Absolutismus der Herrschenden gegenüber von den Regierten. Das Leben bewegt sich noch in engeren Kreisen. Stilling selbst ging aus einem conservativen Lebenskreise hervor; seine Politik, wenn man von einer solchen reden will, ist äußerst conservativ; sein Ideal ist ein patriarchalisches Fürstenregiment zum Heil und Wohl der Unterthanen.

Schon regte sich die Reflexion über das Bestehende da und dort; das Zeitalter der Reformen und Revolutionen, das noch nicht zu Ende ist, bereitete sich vor. Stilling weist Derartiges, namentlich die französische Revolution, dieses Ungeheuer aus dem Abgrund, dieses Werk des Antichrists, mit Abscheu zurück. Das Heil liegt nicht in Aenderung der Staatsform, sondern in Christenthum und Sittlichkeit, wie umgekehrt alles Unheil, das über die Völker ergangen ist, seine Quelle hat in dem Abfall vom positiven Christenthum, im Unglauben, in der Sittenlosigkeit. Diese sind für Frankreich ein Quell des Verderbens geworden, von den Deutschen thörichterweise acceptirt und nachgeahmt, auch für sie zum Verderben ausgeschlagen.

Dies der allgemeine Gang der Dinge zu Stilling's Lebzeiten und nach seiner Anschauungsweise. Stilling ging hervor aus patriarchalischen ländlichen Verhältnissen. Mit Liebe und Pietät zeichnet er in seiner Selbstbiographie das Bild seines großelterlichen Hauses: die Grundzüge sind ein einfaches Landleben, Gebet und Arbeit, fromme alte Sitte, und so kann ein Stilling sich in die moderne glaubenslose Zeit nicht finden; unauslöschlich sind die Ein-

drücke der Kindheit; zu tief ist schon von Hause aus in ihm Religiosität gewurzelt.

Stilling ist ein Sohn der reformirten Kirche, und zwar genauer der reformirten Kirche im Fürstenthum Nassau-Siegen; aber so conservativ sonst Stilling sein mochte, in religiöser Hinsicht wirkte auf ihn von Anfang an der eigenthümliche Geist seiner Umgebung ein, und dieser war kein kirchlich conservativer. Man könnte wohl sagen, der Geist der Emancipation von dem Hergebrachten, der Geist der Kritik des Alten und der Gestaltungstrieb, der ein Neues erstrebte, warf sich zu jener Zeit vornehmlich auf das geistige, kirchliche und religiöse Gebiet und brach sich erst nach und nach Bahn auch auf das politische Gebiet.

Es sind zwei gleich starke, verschiedene Strömungen, welche uns im 18. Jahrhundert und so auch zu Stilling's Lebzeiten begegnen, die rationalistische Strömung und die mystisch-pietistisch-schwärmerische Strömung. Stilling's Persönlichkeit, Bildungsgeschichte und Wirksamkeit erklärt sich durchaus nur, wenn man diesen zwiefachen Einfluß, den seine Zeit auf ihn ausübte, in's Auge faßt. Chronologisch betrachtet, kam Jung-Stilling in seiner Jugend mehr mit der mystisch-pietistisch-schwärmerischen Bewegung, wie sie in seinem Vaterlande ihren vornehmlichsten Sitz hatte, in Berührung; nachdem er aber seinen heimischen Kreisen mehr entrückt und in die Sphäre der gebildeten Classen versetzt ward, war es die mit dem Namen Aufklärung bezeichnete Verstandesrichtung, welche auf ihn einwirkte; und hatte er in früheren Jahren gegen die schwärmerischen Extravaganzen reagirt, so hatte er mehr und mehr auch gegen den Rationalismus, den Unglauben, den frivolen Spott über alles Heilige und die sittenverderblichen Consequenzen einer zunächst importirten Gottlosigkeit zu reagiren. Wie hätte sich ein so religiös erregtes und empfängliches Gemüth wie das Jung-Stilling's der Einflusse seiner Zeit ganz erwehren können, sofern sie religiöse waren! Ausgezeichnet war der Boden der rheinisch-westphälischen Kirche, in deren Schooß Stilling geboren war. Hier war der Sitz der Inspirationsgemeinden, hier wirkte bis 1749 ein Rock, hier der würdige Hamann, hier war ein Tersteegen bekannt, hier lebten seine Anhänger, hier kam es zu den Extravaganzen der Eller'schen

Jerusalemsfreunde, hier lebten auch viele nüchterne alte Pietisten und hier war durch Separatismus, Pietismus und Schwärmerei der Boden der Staats- und Landeskirche wie durchlöchert; hier war es, wo einer jener kleinen deutschen Souveraine sein Land allen möglichen verfolgten Schwärmern, Sectirern, Separatisten und Mystikern als Asyl öffnete; hier war es, wo, wie Kurtz sagt, eine Unzahl von Secten und Schwärmern empfänglichen Boden fanden. Analog der nationalen Zersplitterung Deutschlands war die religiöse; es war die Zeit der emancipirten und sich emancipirenden religiösen Subjectivität, eine Zeit religiöser Gährung im Volk, bei welcher man, um nicht ungerecht zu sein, bemerken muß, daß die Kirche durch todte Orthodoxie gleich sehr wie nachher durch falsche Aufklärung ihr Salz verloren hatte, wenn es auch nicht, was Stilling überall willig anerkennt, an einzelnen würdigen erleuchteten Geistlichen fehlte, welche über die Zeitbewegungen christlich-vernünftig urtheilten (Pastor Bosius ꝛc.; vgl. Theobald). Ein Erbtheil dieser Regungen und Bewegungen war auch Stilling's Vorliebe für neutestamentliche Apokalyptik, die ihn zeitlebens begleitete. Der Zug der Zeit war in jenen Gegenden chiliastisch. Man fühlte, daß wichtige Veränderungen in der Welt sich vorbereiteten; man erkannte, daß eine Zeitperiode abgelaufen war; zum Alten wollte man nicht mehr zurück, das Neue war noch nicht da. Man hoffte den Anbruch des 1000 jährigen Reichs; man wollte es selbstthätig mitbegründen helfen; man glaubte wie in den Inspirationsgemeinden die Gabe der Inspiration wieder gekommen. Dazu kommt der Einfluß alter und neuer Mystiker, der Frau von Guyon, Peter Poiret's, Tersteegen's, und damit die Richtung auf das Geheimnißvolle, auf das Transcendente, wovon man empirische Erfahrung haben wollte.

Welche Extreme finden sich in dieser Zeit! Neben diesen Bewegungen der rohe Unglaube, deistische Vorstellungen von Gott, Leugnung der Offenbarung, Leugnung der Unsterblichkeit, Determinismus oder Leugnung der Willensfreiheit, Immoralität neben religionslosem Moralismus, letzterer durch den Einfluß der Kant'schen Philosophie, mit welcher auch Stilling in Berührung kam. Wollen wir noch ein Moment, das in der Zeit lag, wenigstens in

den Stillings-Kreisen, hinzufügen, so ist dies die Empfindsamkeit. — Auffallend ist die Empfindsamkeit, wie sie in Jung-Stilling's Familienkreise herrscht. Empfindsam ist schon die Geschichte Wilhelm Stilling's, des Vaters unseres Stilling; bei jedem Anlaß fließen reichlich Thränen; auch sonst zeigt Stilling's Lebensgeschichte, daß nicht blos er für seine Person äußerst weich und empfindsam war, sondern daß überhaupt in jener Zeit die Disposition zur Empfindsamkeit vorherrschte; es war die Zeit eines Werther und eines Lenz. Die Zeit war für Liebe und Freundschaft besonders empfänglich. Diese Gefühlsrichtung steht nicht außer Zusammenhang mit der religiösen Stimmung der Zeit. Der Eifer für Confession und Orthodoxie, das polemische Feuer war seit dem 30jährigen Krieg ziemlich erkaltet; das Festhalten an der reinen orthodoxen Lehre galt nicht mehr für Alles. Seit Spener und Franke wurde mehr Gewicht gelegt auf praktisches Christenthum, auf Erweckungen, auf subjective Aneignung des Objectiv-Christlichen durch Buße, Glaube, Wiedergeburt, gegenseitige Erbauung. Dieser dem Pietismus eigene Geist herrschte auch in den Kreisen, in welchen Stilling aufwuchs und lebte. Die Grundzüge des in diesen Kreisen herrschenden Geistes sind folgende: Der Einzelne sucht ein unmittelbares Verhältniß zu Gott. Die Kirche ist nicht nur nicht nothwendig, um diese wahre Lebensbeziehung zu gewinnen; sie ist theilweise sogar hinderlich, sofern sie fromme erweckte Männer verfolgt; wo man auch noch das äußere Band mit der Kirche bestehen läßt und sie nicht geradezu für Babel erklärt, verliert man doch die Pietät gegen ihre Formen und nimmt an ihnen mannigfach Anstoß. Tersteegen geht Jahrelang nicht mehr in die Kirche zum heiligen Abendmahl; denn er nimmt Aergerniß daran, daß die Kirche so viele Sünder zur Communion zuläßt. Man sucht dagegen sein Heil um so mehr bei einzelnen christlichen Persönlichkeiten; es gibt auch ein von Studien und Ordination unabhängiges Priesterthum. Männer wie Hamann, Rock, Dippel, Tuchtfeld, Hoffmann und Andere erregen Aufsehen, erhalten viel Zulauf. Auch wo solche Lichter nicht leuchten oder wieder erloschen sind, ist doch der Zug der Zeit separatistisch. Was man suchte, fand man weder bei orthodoxen, noch bei aufgeklärten Predigern. Die Stillen im Lande suchen sich unter

einander zu erbauen; vielfach aber ist der lebendige Geist des Pietismus geschwunden; die Schablone ist geblieben; die Form, das Conventikelwesen, „der Heiligenschein", wie ihn Stilling nennt, die Abgezogenheit von der Welt, die Scheidung von Gottes Kindern und Weltkindern, das erbauliche Reden. Stilling selbst wuchs in dieser Atmosphäre auf; fromme Gespräche gehörten in seinem väterlichen Hause zum täglichen Brod. Dabei kam dann doch mehr und mehr das Princip der Toleranz auf; man war nach dem Vorgang Spener's tolerant in non necessariis; die Confession war kein Hinderniß, sich die Bruderhand zu reichen, während dann der Pietismus doch, worüber Stilling klagt, in praktisch-asketischer Hinsicht und in adiaphoris desto intoleranter wurde. War das Ideal nicht mehr Reinheit des dogmatischen Standpunkts, sondern mehr mystische Contemplation und Weltverleugnung, so konnte man sich mit gewissen Erscheinungen innerhalb der katholischen Kirche verwandt fühlen. Tersteegen sucht die Ideale heiliger Seelen vornehmlich in den mystischen Kreisen der katholischen Kirche. Aber dies nicht aus Sympathie für diese Kirche als solche; denn die äußere Kirche als solche gilt nicht viel: seit Gottfried Arnold und seit Reizens Historie der Wiedergeborenen sah man in der Kirchengeschichte nur noch die Geschichte einzelner erleuchteter, frommer Persönlichkeiten, die aber meist von den herrschenden Kirchen verfolgt wurden. Man begnügte sich auch in diesen Kreisen, Gott in der Stille zu dienen. Die Stillen im Lande, aus deren Kreisen Jung-Stilling hervorging, waren die treu Gebliebenen in Zeiten des Abfalls, die ihre Kniee dem Baal der Aufklärung nicht beugten, aber auch sich mit dem äußerlichen Kirchenchristenthum nicht begnügten, sondern ein strengeres christliches Leben zu führen bestrebt waren.

Wie mannichfach waren somit die Einflüsse, die auf Stilling von Anfang an einwirkten, welche Mannichfaltigkeit religiösen Lebens bot sich seinem religiösen Grundtrieb dar! Wie sehr beherrschte doch noch, wenigstens in seinen heimischen Kreisen, die religiöse Idee Land und Volk! Rechnen wir dazu das stille Wirken der Brüdergemeinde, welche da und dort die religiös Erweckten zu sich herüberzuziehen suchte, und die Berührung mit dem 1772 verstorbenen

nordischen Geisterseher und theologischen Systematiker Swedenborg, so muß uns die Zeit, in welcher Jung-Stilling lebte, immerhin interessant erscheinen. Es war, wenn wir so sagen wollen, eine Zeit der Laientheologie; man mag hier immerhin die Abwege des Subjectivismus beklagen, aber man möge auch ernstlich erwägen, auf was der Geist durch solche Erscheinungen deutet.

Dies die wesentlichsten Momente, welche namhaft gemacht werden müssen, um die Zeit, in welcher Stilling lebte, und die Verhältnisse, unter welchen er aufwuchs und sich bewegte, zu charakterisiren.

II. Jung-Stilling's Bildungsgeschichte und Persönlichkeit.

Es handelt sich nun darum zu zeigen, was Stilling unter dem Einfluß dieser Momente und Verhältnisse geworden ist, und wie er es geworden ist. Hier ist Stilling selbst unser Führer, der in seiner Selbstbiographie auf eine unvergleichliche Weise sich selbst darstellt und zeigt, wie er das nach und nach geworden ist, was er war. Jung-Stilling diente, wie er selbst von sich sagt, von der Pike auf. Geboren als der Sohn eines nicht sehr bemittelten Bauern und Schneiders, schien er keine Aussicht zu haben, es höher zu bringen als sein Vater und Großvater; aber, wie er es selbst in seiner Biographie auffaßt, Gott führte ihn wunderbar seinem Beruf und Ziel entgegen. Stilling verwahrt sich ernstlich dagegen, daß er selbst etwas dazu beigetragen habe; er sei kein Genie, das sich selbst Bahn bricht; ohne außerordentliche Hülfe von Oben wäre sein Loos gewesen, zeitlebens sich dem Handwerk seines Vaters zu widmen. Ohne göttliche Gnadenführung wäre er nicht das geworden, was er war; denn sein Trieb sei von Natur auf umfassenden Sinnengenuß ausgegangen. Doch werden wir sagen müssen, daß in Jung-Stilling auch von Anfang an eine religiöse Anlage und große geistige Begabung war, die er freilich nicht sich selbst gegeben hatte, die aber auch nicht außer ihm war, sondern in ihm. Von seinen Eltern ererbte er eine große Empfindsamkeit; leicht war er zu Thränen gerührt, leicht zu Liebe und Freundschaft gesinnt, und dies nicht blos in jungen Jahren, sondern auch später noch. Er ererbte aber auch von seiner Mutter einen großen

Hang zur Schwermuth; seine Gemüthszustände waren oft sonderbar und eigenthümlich; er sagt einmal, „die Qual der Verdammten in der Hölle könne nicht größer sein als seine innere Qual"; er versinkt oft auf längere Zeit in einen trüben, schwermuthsvollen Zustand, besonders da, wo er in mißlichen Verhältnissen war und Niemanden sein Herz aufschließen konnte. — Manchmal ist diese Schwermuth plötzlich weg und Vertrauen, Friede und Freude kehrt plötzlich in seine Brust ein. Seine erste Erziehung war eine mystisch-asketische. Von allem Umgang mit andern Kindern fern gehalten, zur Einsamkeit und zum Gebet angehalten, warf sich sein Trieb frühzeitig überwiegend auf das Religiöse; den religiösen Memorirstoff macht er frühzeitig zum Gegenstand seines Nachdenkens; der Wissenstrieb erwacht in voller Stärke; er verschlingt alle möglichen Bücher, geistliche und weltliche ohne Ordnung und Methode, seine Einbildungskraft ist feurig, sein Glaube naiv, kindlich; er glaubte von Allem, was er las, daß es so geschehen sei, es mochte nun Reizens Historie der Wiedergeborenen sein, oder die Sagen und Märchen, von denen er hörte und las. Er nahm sich vor, ein heiliger Mann zu werden. Er gewöhnte sich daran, in sich selbst zu leben; die Welt und ihre Laster kannte er nicht; aber er hoffte es zu etwas Höherem zu bringen, stellte es aber Gott anheim, indem er sprach: Gott hat mir diesen Trieb nicht umsonst eingeschaffen. Ich will ruhig sein. Er wird mich leiten; ich will ihm folgen. Zunächst erschien er zum Schulmeister bestimmt; aber so oft er eine Lehrerstelle annahm, mißglückte es. Das Schulamt, das ihm viel zu mechanisch und geistlos war, war ihm auch nur Mittel zum Zweck seiner Fort- und Ausbildung. Auf den Hauslehrerstellen erfuhr er zum Theil brutale Behandlung, oder sah sich Versuchungen ausgesetzt und hatte mit bitterer Armuth zu kämpfen, wobei er aber an seinem Gottvertrauen zeitlebens festhielt. Hier in dieser Schule der Leiden lernte er die Kraft des Gebets kennen; er fand seine Bitten oft buchstäblich erhört und wurde auf diesem Wege der „gebetskräftige Stilling", wie ihn Kurtz nennt.

Stilling's Familie gehörte der reformirten Kirche an; sein Großvater, dessen Bild er so meisterhaft zeichnet, war Kirchenältester. Stilling erregte bald genug die Aufmerksamkeit des Pastors Stollbein.

Aber es machten sich auch andere religiöse Einwirkungen geltend. Separatisten und Pietisten kehrten im Stilling'schen Hause ein. Ein vertriebener Theolog, der mit Leinwaaren hausirt, belehrt Vater Stilling, wieviel auf das praktische Christenthum ankomme; ein reiner Eudämonismus ist Princip des Handelns, und die Lehre Jesu und deren Befolgung dient dazu, die wahre Glückseligkeit zu erreichen. Ob die orthodoxe Behauptung, daß man Gottes Gebote nicht halten könne, wahr ist, wird in Frage gestellt. Man begnügt sich nicht mit dem Glauben und Bekenntniß, man sucht das Heil nach dem Vorbild der Mystiker und Asketen in Weltverleugnung und Selbstverleugnung. Die von der Orthodoxie vernachlässigte Heiligung tritt in den Vordergrund, ohne daß man deshalb in Glaubenslosigkeit und praktischen Moralismus verfiel. Daher empfing auch Jung-Stilling den Trieb, auf das thätige Christenthum besonderen Werth zu legen. Der pietistische Einfluß seines Elternhauses brachte ihn dazu, überall, wohin er kam, seiner Frömmigkeit treu zu bleiben, sich an die Erweckten und Stillen im Lande anzuschließen, modest und einfach zu leben, und den Rath besserer und erleuchteter Geistlichen zu suchen, wo solcher zu finden war.

Er selbst verstand seinen Lebensgang so, daß ihm Gott darin zeigen wolle, wie Alles, was er aus sich selbst begonnen habe aus Eitelkeit, um sich emporzuschwingen, oder aus Leichtsinn, ohne zu prüfen, mißlingen mußte; daß ihn Gott zu unbedingter Unterwerfung unter seinen Rath und Willen habe leiten wollen, ihn aber doch wunderbar Schritt für Schritt seinem höheren Berufe als christlicher Volksschriftsteller entgegengeführt habe.

Daneben blieb in ihm der Trieb nach Fortbildung stets rege; auch in Armuth und Noth erlosch dieses höhere Verlangen nicht in ihm. Mußte er auch zu seiner Beschämung erfahren, daß das Handwerk einen goldenen Boden habe, so war doch das innere Leben und Streben in ihm zu mächtig, als daß er ohne die tiefste Selbstverleugnung hiebei sich hätte beruhigen können. Sein Herz floß über von Freude und Dank, als er einen frommen Meister fand. „Ich bin zu Haus, ich habe lange nicht diese Sprache gehört", rief er unter Thränen in überwallendem Gefühle aus, als er diesen gefunden hatte; hier lernte er die Pietisten schätzen; er

rühmt es diesen Leuten nach, daß sie nichts Enthusiastisches an sich haben; ihre Religion sei Liebe gegen Gott und Menschen, thätiges Christenthum; „dies kam mit Stilling's Religionssystem völlig überein". Es war ihm eine Zeitlang wohl in diesen Versammlungen erweckter Brüder, er erfreute sich der erbaulichen Unterredungen und der Bekehrungsgeschichten, die so viel Merkwürdiges an sich hatten.

Aber seitdem er bei dem Kaufmann Spanier in Rade vor'm Walde als Hauslehrer eintrat, ward er den einfachen Kreisen jener Stillen im Lande mehr und mehr entrückt. Hier „studirte er die Cameralwissenschaften aus dem Grunde", lernte die griechische Sprache als Autodidakt, nachdem ihm das Wort *εἰλικρινεία*, das er hörte, plötzlich den Gedanken eingegeben hatte, er müsse sie lernen, lernte französisch, erhielt das Arcanum der Augenheilkunde von einem katholischen Geistlichen. Nun war die Bahn gebrochen, wenn auch noch manche Schwierigkeit zu überwinden war.

Stilling hatte einen gewissen Hang zur Schwärmerei, und seine Schrift „Theobald" oder die Schwärmer zeigt uns ihn selbst, wie er zwischen der Scylla und Charybdis der verschiedenen damals auftauchenden Schwärmereien „die Mittelstraß beste Straß", gewann. Er war geneigt, augenblickliche Gemüthserregungen, in welchen ein Gedanke sich ihm besonders lebhaft vor Augen stellte, für Inspirationen, Eingebungen zu halten; er ließ sich verleiten, auf Nervenstörung beruhende Paroxismen für prophetische Zustände anzusehen, dann nicht weiter die Vernunft anzuwenden, sondern blindlings zu handeln. Auf diese Weise kam seine Verlobung mit einem kränklichen, von hysterischen Zufällen geplagten Mädchen zu Stande. Später erkannte er, welchen Gefahren und Versuchungen man sich aussetze, wenn man den Gebrauch der Vernunft verachte, er übte Kritik und machte sich von der Schwärmerei frei.

Epochemachend für Jung-Stilling's Entwicklung war sein Aufenthalt auf der Universität Straßburg. War er bis dahin mit Landleuten, geldstolzen Kaufleuten, allerlei Schwärmern, Sectirern und Pietisten in Berührung gekommen, so erweiterte sich hier sein Gesichtskreis; hier läuterte sich unter dem Einfluß seines Studiengenossen Goethe sein Geschmack; hier lernte er die Wissenschaften

kennen. Unerschütterlich war in ihm der Glaube seiner Väter, unerschütterlich der Glaube an die über ihm waltende providentia specialissima, fest seine Sitte und fromme Lebensart auch auf der Akademie; aber theils die freundliche Beziehung, in welche dort die Welt zu ihm trat, theils sein eigener Wissens- und Geistestrieb brachte ihn in nähere Berührung mit jenem Geiste, den man κατ' ἐξοχὴν den Geist des 18. Jahrhunderts nennen kann. Er studirte neben der Medicin auch die Philosophie. Aber auch sein Fachstudium führte ihn, wie die spätere medicinische Praxis, zu eigenthümlichen Ergebnissen. Stilling glaubte, daß sich in dieser Wissenschaft nichts Sicheres aufstellen lasse; er suchte ein System, aber es kam nicht zum Durchbruch; er fühlte im Bewußtsein unzulänglicher Kenntnisse und Einsichten sein Gewissen beschwert und wollte doch nicht um des Brods willen den Charlatan spielen; bald erkannte er als Arzt in Elberfeld, daß die medicinische Praxis nicht das Gebiet sei, wo er mit Sicherheit und Freudigkeit wirken könne, während er doch als Augenarzt mehr und mehr einen ausgebreiteten Ruf erlangte.

Seine Lage in Elberfeld war eine peinliche. Der mit Nahrungssorgen ringende Mann wurde von der Geldaristokratie verachtet; er schien überdies den habitus eines Pietisten an sich zu tragen; andererseits ward er aber auch den Pietisten ein Aergerniß. Diese tadelten an ihm, daß er zu weltförmig geworden sei, und ließen ihn stehen, so daß Stilling sich als einen von zwei Seiten her Ausgestoßenen ansehen mußte. Hier nun trat eine gewisse Spannung mit dem Pietismus ein. Stilling begann sich freier zu fühlen und zu entwickeln. Wie sehr er auch in seinen Schriften die Pietisten gegenüber den Feinden gläubigen Christenthums zu vertheidigen sucht, wie sehr er ihre Liebe unter einander, ihren stillen, gottseligen, rechtschaffenen Wandel, ihren Eifer rühmt, so kann er doch auch die Schattenseiten des Pietismus nicht verschweigen. Er tadelt das leidige, lieblose, kleinliche Richten der Pietisten, ihre Engherzigkeit und Beschränktheit; er selbst hatte ihre Unbarmherzigkeit und Lieblosigkeit schmerzlich erfahren. So verlor für ihn auch das erbauliche Reden der Pietisten, wodurch sie sich von den Weltkindern unterscheiden, an Werth. Er sprach zu den Elberfelder

Pietisten die denkwürdigen Worte, „es sei lange genug von Frömmigkeit und von Christenthum geredet worden, er wolle nun das halten und thun, wovon Andere viele Worte machen". Die geistlichen Gespräche werden ihm mehr und mehr zuwider; er will nur den stillschweigenden Beweis wahren Christenthums durch Wandel und Tugend. Man tadelte seinen Umgang mit Weltleuten, wie z. B. mit Goethe, man tadelte seinen standesgemäßen besseren Anzug und das zu einer Zeit, da Stilling noch zur Ehrenrettung der Pietisten seine Schleuder eines Hirtenknaben gegen den hohnsprechenden Philister, den Verfasser des Sebaldus Nothanker, schrieb. Dabei wollte er aber doch auch nicht, wie er sich ausdrückt, „für dumm orthodox" angesehen sein, und schrieb daher seine große Panacee wider die Krankheit des Unglaubens. Allein den Pietisten konnte er doch nicht gerecht werden; bei ihrer Geringschätzung der Wissenschaft mußte es ihnen verdächtig erscheinen, daß Stilling sich mit einigen gelehrten Männern zu einer wissenschaftlichen Gesellschaft vereinigte. Aber Stilling ging seinen eigenen Gang weiter, wobei er im Ganzen dem Grundsatz huldigte: nullius addictus jurare in verba magistri. Er hatte sich emancipirt von der Autorität so manches in seinem Vaterland wirksamen Sectenhauptes. Er achtete und liebte, was er der Achtung und Liebe werth fand. Der Welt gegenüber hörte er nicht auf, die Pietisten gegen falsche Bezüchte zu vertheidigen; aber er schloß sich nicht mehr an sie an. Einen Tersteegen achtete er hoch; aber er folgte nicht seiner mystischen Askese und er übersah es nicht, wie wenig die Tersteegianer noch von dem Geist des Meisters hatten, und wie sie ihn in Nachahmung von Aeußerlichkeiten carricirten. Er bezeugte, daß in der herrnhutischen Brüdergemeinde sich womöglich das reinste Christenthum, die meisten wahren Christen finden, und seine persönliche Liebe zu dem Herrn war auch das gemeinsame Band, das ihn zu dieser Gemeinschaft hinzog; und doch können wir nicht sagen, daß er ein eigentliches Glied der Brüdergemeinde, die ihn mit Hochachtung und Auszeichnung behandelte, geworden sei. — Er wollte, wie gesagt, nicht für dumm-orthodox gelten, und doch bewog ihn die Schmähung der Pietisten, „er sei ein Mann ohne Religion und seine Ansichten seien dem System der reformirten Kirche zuwider", die Geschichte

des Herrn von Morgenthau zu schreiben und sich wider diesen Vorwurf zu vertheidigen, Stilling wollte kein Schisma, keine Secession; er warnt entschieden vor der Sectirerei, die zumeist eine Folge geistlichen Hochmuths sei. Aber der Ruf eines Pietisten, wie seine Schulden, folgten ihm auch nach Kaiserslautern, wohin er 1778 als Professor der Generalwissenschaften berufen ward. Er verdiente diesen Namen nicht mehr; aber in einer Zeit, in welcher das positive Christenthum in Moral aufgelöst wurde, mußte ein Stilling mit seiner Liebe zu dem Herrn, mit seiner Gebetsinnigkeit und Gebetsfreudigkeit, mit seiner Glaubensfülle als Pietist erscheinen, obschon er Alles vermied, was seine Gegner in dieser falschen Meinung bestärken konnte. Er selbst wollte „Religion ohne Pietismus". Andererseits war in Stilling der religiöse Grundtrieb zu stark, als daß er nicht Verwandtes hätte aufsuchen und an sich ziehen sollen. Stilling erlangte, wie als Augenarzt, so auch als Schriftsteller einen Ruf, und nachdem er lange Zeit in Marburg neben dem akademischen Lehramt die christliche Schriftstellerei fortgesetzt hatte, erlangte er durch die Gnade des frommen Großherzogs Carl Friedrich von Baden auch die entsprechende äußere Stellung, indem er als großherzoglicher Hofrath bis an sein Lebensende seinen schriftstellerischen Arbeiten, seinen Augencuren und seiner christlichen Correspondenz leben konnte. Er hat sich bis in's hohe Alter den kindlichen Glauben bewahrt, der ihn auf seinem mannigfaltigen Lebenswege begleitet hatte; sein Haus war ein Heiligthum geworden, das man mit frommer Scheu betrat. —

Fragen wir nun, worin bestand das eigenthümliche Wesen Stilling's, wie es theils von Anfang an in ihm lag, theils sich nach und nach in ihm entwickelte, so erhalten wir je nach der verschiedenen Auffassung der Persönlichkeit und des Wirkens Stilling's verschiedene Antworten. Wir geben die unserige in dem weiteren Abschnitt:

III. Stilling's Wirken auf Grund seiner Eigenthümlichkeit.

A. Prälat Kapff, der Stilling's Werke 1857 neu herausgegeben hat, findet seine Eigenthümlichkeit in dem bekannten Motto seiner Schrift: „Das Heimweh" bezeichnet: „Selig sind die das Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen." Wir wollen nicht in

Abrede stellen, daß dieses Heimweh, diese Himmelssehnsucht eine Eigenthümlichkeit des Stilling'schen Gemüthes ist; es ist in ihm von Kind an ein Zug nach Oben, ein Verlangen nach dem Uebernatürlichen, Himmlischen, Transcendenten. Daher glaubte er wunderbare Legenden so fest, darum zogen ihn gewisse Inspirirte und Schwärmer an, in denen er Göttliches wahrzunehmen glaubte; daher beschäftigte er sich lebenslang mit den Geheimnissen des Jenseits. Schon Eberhard Stilling, der ehrwürdige Großvater, hatte etwas von dem, was Stilling das entwickelte Ahnungsvermögen nennt; daher könnte sich auch seine Theorie der Geisterkunde erklären; aber Heimweh und Speculation auf diesem dunkeln Gebiet ist doch nicht identisch. Das Heimweh ist zunächst fromme Gefühlssache; es tritt uns z. B. bei einem Swedenborg nicht entgegen; bei ihm herrscht der Verstand und eine objective Haltung vor. Aber insofern läßt sich diese Definition der Eigenthümlichkeit Stilling's nicht ganz verwerfen, als allerdings der Frömmigkeit Jung-Stilling's wie der Frömmigkeit seiner Zeit überhaupt eine gewisse Sentimentalität eigen ist. Daraus erklärt sich auch der große Beifall, den Stilling's Heimweh fand. Aber wir können doch nicht sagen, daß Stilling in krankhafter Einseitigkeit, wie es sich wohl in pietistischen Kreisen, Biographien und Romanen findet, ganz in jenes Heimwehgefühl versunken gewesen sei; wir werden nur sagen: dieses Heimweh, diese Sehnsucht nach dem ewigen Leben war eine seiner hervorragenden Eigenthümlichkeiten und begleitete ihn, wie es durch Sympathien und Antipathien, Noth und Sorgen des Lebens genährt wurde, stetig.

Die Freunde und die Angehörigen Stilling's gehen in der Auffassung der Eigenthümlichkeit des hochgeschätzten Mannes auseinander. Grollmann z. B. findet im Unterschied von Kapff das Eigenthümliche Stilling's in dessen lebendigem Vorsehungsglauben. Daß dieser Glaube ihm in besonderem Maße eigen war, das zeigt seine Selbstbiographie; aber wenn auch sein „der Herr wird's versehen", sein fester Glaube an eine providentia specialissima ihn charakterisirt, so darf doch auch dieses Moment nicht als das einzig Charakteristische hingestellt werden.

Denn wer wollte seinen Vorsehungsglauben von seiner Gebets-

innigkeit und Gebetsfreudigkeit trennen? Wenn Kurtz in seiner Kirchengeschichte Stilling kurzweg als den Gebetskräftigen charakterisirt, so ist damit gewiß eine besonders hervortretende Eigenthümlichkeit Stilling's hervorgehoben. Es ist für ihn charakteristisch, wie oft er auf specielle Gebetserhörungen hinweist. Seine Gewohnheit war, mit aller Inbrunst zu beten, und dem Gebet im Kämmerlein schreibt er große Kraft zu. Oftmals hatte sich ihm dieser Glaube bewährt, oft wunderbar bis zu wörtlicher Erfüllung. Diese Gebetskraft erhält ihre besondere Bedeutung in einer Zeit, wo eine mechanisch-deterministische Weltanschauung einreißt, wo der Deismus das unmittelbare Einwirken Gottes auf die Welt, die specielle Providenz leugnet. Stilling war nicht der Ansicht, daß Gottes Rath von Anfang an unabänderlich feststehe, sondern lebte des Glaubens, daß man durch Gebet etwas bei Gott erreichen könne. — Aber dieses kräftige Gebetsleben hat seine tiefere Wurzel. Wir können als für Stilling charakteristisch im Gegensatz zu der in seiner Zeit aufkommenden Verehrung Gottes als des höchsten Wesens gemäß den Begriffen der theologia naturalis seine Christusverehrung bezeichnen. Die Liebe zu dem Herrn als dem Erlöser erfüllte ihn; er wollte nichts wissen von dem abstracten Gott des Deismus, der nur in unsern Begriffen lebe und ein Ideal sei, das der Mensch durch Abstraction von allen endlichen Unvollkommenheiten sich bilde.

Der lebendige Gott, den er anruft, ist Jesus Christus. In Ihm ist Gott. „Gott außer Christo ist ein metaphysisches Unding, das sich die kühne Vernunft von der Idee eines höchst vollkommenen Menschen abstrahirt hat. Es ist der Jehova des Alten Bundes, der sich im Neuen Bunde in Jesu Christo geoffenbart hat.“ Christus müsse der wahre Gott sein, weil Er alle seine Gebete erhört habe.

Die Liebe zu dem Herrn, worin er sich den Herrnhutern verwandt fühlen konnte, charakterisirt Stilling in einer Zeit, in welcher Christus mehr und mehr seiner göttlichen Würde beraubt, in ebionitischer Weise nur als Tugendlehrer und blos menschlicher Stifter des Christenthums aufgefaßt wurde.

Dabei mag es bei Stilling immerhin an dogmatischer Bestimmtheit

fehlen. Der Vorwurf, der den Pietisten gemacht wird, daß sie den Sohn ganz an die Stelle des Vaters setzen und eigentlich den Sohn allein anbeten, könnte auch Stilling treffen, wenn man sich nicht vor theologischer Consequenzmacherei hüten müßte. Da ihm Gott nur real ist in Jesu Christo, so berührt er sich, vielleicht ohne sich dessen bewußt zu sein, mit seinem berühmten Zeitgenossen J. Swedenborg. Aber Stilling, dessen Theologie mehr eine Pectoraltheologie ist als eine verstandesmäßige Begriffstheologie, hat nicht die Consequenz Swedenborg's gezogen und kann sie nicht gezogen haben; schon deshalb nicht, weil er, wie bemerkt, die kirchliche Versöhnungslehre festhält, welche eine hypostatische Zweiheit voraussetzt.

Doch dürfen wir Stilling nicht blos als Gemüthsmenschen auffassen. Tief religiös, wie er war, ward er leicht erregt durch religiöse Bewegungen. Mitten in diese hineingestellt, manchmal auch von ihnen fortgerissen, suchte er je länger je mehr die Extreme nach beiden Seiten hin zu vermeiden, das Extrem der Schwärmerei, wie das Extrem des kalten Unglaubens. „Mittelstraß beste Straß", dies ward seine Losung. Dabei suchte er aber auch mit Geist und Verstand die Elemente der Zeit in sich zu verarbeiten; er will nicht blos rühren, sondern als populärer, jedoch für Gebildete schreibender Volksschriftsteller, will er auch beweisen, den Glauben rechtfertigen, den modernen Unglauben widerlegen; er ringt oft selbst nach Licht und Wahrheit.

Stilling ist, sowie wir ihn verstehen, das, was man eine *ursprüngliche Natur* genannt hat, mit vorwaltendem Gemüthsleben, ein religiöses Genie, bei dem Alles eigenthümlich, natürlich, tiefgefühlt, bei dem nichts copirt oder erkünstelt, manierirt, erheuchelt ist. Als solcher erschien er schon Goethe in Straßburg (Bd. VII: Aus meinem Leben). Hineingestellt in eine kälterer Reflexion zugewandte Zeit, mußte Stilling vermöge seines von Innen heraus eigenthümlich und fest begründeten Glaubenslebens zum *Glaubenszeugen*, sofern er auf Widerspruch stieß, zum Glaubens*märtyrer* werden, und sofern Schwierigkeiten und widrige Schicksale sich ihm entgegenstellten, zum *Gebetshelden*, sofern er in seiner Zeit, die das Echo seines inneren Lebens nur spärlich erwiederte, sich nicht

heimisch fühlen konnte, zum Heimwehkranken, sofern er unter Gebildeten lebte und sich Autoritäten, Systeme, Theorien, Schulen, und ein ganz andersartiges Zeitbewußtsein gegenüber gestellt sah, zum Apologeten und Theologen werden, sofern er es mit einer Literatur zu thun hatte, welche das gebildete Publikum beherrschte, mußte er, hiezu besonders begabt, veranlaßt werden, als Schriftsteller in der Form des christlichen Romans, das utile mit dem dulce verbindend, bei seinen Zeitgenossen Eingang zu suchen. Seine Zeit richtig beurtheilend, erkannte er, daß es sich jetzt nicht um dieses oder jenes einzelne Dogma, nicht um irgend eine theologische oder confessionelle Distinction handle, sondern um das Wesentliche, Fundamentale, um die christliche Weltanschauung, um das positive Christenthum überhaupt. Es handelte sich um die Auctorität der Bibel gegenüber einer autonomen Vernunft, um den Glauben an die in ihr bezeugten Offenbarungen Gottes gegenüber dem Deismus und Naturalismus der Zeit, um das Recht des Evangeliums gegenüber der sittlichen Autarkie und dem Pelagianismus der Zeit. Stilling ward dazu berufen, auf Grund tiefsten persönlichen Glaubenslebens diese Grundwahrheiten und Grundlehren des Christenthums zu vertreten. Es ist ihm um das Wesentliche zu thun, nicht um den ganzen dogmatischen Bau, den der anders geartete Geist der vergangenen Jahrhunderte auf dieser Basis errichtet hatte, es ist ihm um Einigung auf Grund des Wesentlichen zu thun, nicht um Trennung oder confessionellen Hader. Daher konnte er auch, abgesehen von dem, was er für das Wesentliche und Bleibende ansah, Toleranz üben gegen Solche, die im Einzelnen anders dachten. Wie bei herannahender Kriegsgefahr das Parteigetreibe im Lande verstummt und sich alle Parteien zu einer patriotischen That vereinigen, so verstummte bei herannahender Gefahr der Auflösung des positiven Christenthums durch Zeit und Welt der gehässige und beschränkte Widerstreit der Kirchen und theologischen Schulen. Für Stilling, Lavater und gleichgesinnte Männer jener Zeit war die Union längst vorhanden. Die Christen aller Kirchen und Denominationen sollen sich auf Grund des fundamentalen Christusglaubens, auf Grund der von Ihm gebotenen allgemeinen Menschenliebe als Brüder begrüßen. Die Schranken sollen fallen; nur was

wesentlich und ursprünglich christlich ist, soll das Einheitsband bilden. Der Schwerpunkt sollte nicht auf dogmatischer Rechtgläubigkeit ruhen, sondern auf der Liebe zu dem Herrn einerseits und auf thätigem Christenthum andererseits. Stilling konnte sich den besseren Regungen der Zeit nicht verschließen. Darin, daß jene Zeit in ihren edleren Organen mit sittlichem Ernst auf Uebung der Religion im Leben, auf die ethische Seite des Christenthums, auf Früchte des Glaubens in Gesinnung und Wandel, auf Liebe und Humanität drang, ist gewiß ein wahres Moment, ein Fortschritt gegeben. Stilling seinerseits will keine moralische Verflachung des Christenthums, aber wenn irgendwo, so hat hier auch Stilling seiner Zeit Rechnung getragen, indem auch er auf praktisches Christenthum, auf Tugend und Pflichterfüllung dringt.

Da aber doch der Abfall vom Glauben die antichristliche Bewegung in der Zeit überwog, so konnte Stilling sich mit ihr nicht versöhnen, vielmehr mußte, je inniger sein Glaube war, desto mehr auch in ihm die christliche Hoffnung lebendig werden; die christliche Hoffnung sowohl als persönliche individuelle Hoffnung, wie als eine auf das Große und Ganze der Welt des Reiches Gottes sich beziehende, beschäftigte gleichsehr Stilling's Aufmerksamkeit. In ersterer Hinsicht war er dem Zweifel und Unglauben der Zeit gegenüber bemüht, den Unsterblichkeitsglauben und die christlichen Vorstellungen vom Leben im Jenseits durch Vernunft- und Erfahrungsbeweise zu retten und zu vertheidigen; in letzterer Hinsicht wurde Stilling zum Apokalyptiker. Das Ende aller Dinge schien ihm nahe; die Berechnungen eines Bengel fanden bei ihm lebhaften Anklang; er beschäftigte sich mit Vorliebe mit der Apokalypse. Wollte man sagen, dies sei ein Erbtheil, das er von seiner pietistischen Heimath übernommen habe, so mag zugegeben werden, daß er von Jugend auf sich daran gewöhnt haben mochte, sich mit christlichen Zukunftsideen abzugeben, und zwar nicht in abstracter, sondern buchstäblicher Vorstellungsweise, wie man dies wohl in pietistischen Kreisen findet; aber andererseits müssen wir auch diese Eigenthümlichkeit Stilling's im Zusammenhang mit seinem Glaubensleben begreifen. Je inniger sein Glaube war, desto mehr mußte er seines endlichen Siegs gewiß sein, desto

inniger mußte sich mit dem Glauben die christliche Hoffnung verbinden, und daß sich nun Stilling nicht mit den individuellen Aussichten in die Ewigkeit begnügte, sondern sich um die Zukunft des Christenthums, um den Sieg des Reiches Gottes auf Erden bekümmerte, das ist nicht pietistische Liebhaberei, sondern ein wesentlich christliches Element seiner Denkungsart. Der Einzelne findet seine Vollendung und volle Seligkeit nur in dem Ganzen und mit dem Ganzen. Sofern das, was Stilling wollte, von seiner Zeit meist unbeachtet blieb, sofern er der Vorläufer einer größeren, erst in diesem Jahrhundert eingetretenen christlichen Bewegung war, können wir auch ein gewisses prophetisches Moment bei Stilling finden, wie es allen Denen eigen sein muß, welche, wie Stilling sagt, „Morgenluft wittern", deren Geist nicht blos der Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch der Zukunft zugewendet ist.

Hiermit haben wir es versucht, in der Kürze Jung-Stilling's charakteristische Eigenthümlichkeiten zusammenzufassen und, statt sie nur atomistisch aufzuzählen oder nur eine oder andere hervorzuheben, so viel möglich, den inneren Zusammenhang, den dieselben in Stilling's Wesen haben, aufzufassen. Wir dürfen sein eigenthümliches Wesen nicht als ein Werk der auf ihn wirkenden Potenzen ansehen. Wenn wir auch den Einfluß, den häusliche Frömmigkeit, Pietismus, Mystik, Rationalismus auf ihn hatten, nicht in Abrede ziehen, so fragt sich doch immer: wie kam es, daß gerade diese und jene Zeitbewegung den Mann elektrisirt hat, eine andere nicht? Unter denselben Umständen sind Andere etwas ganz Anderes geworden. Jedes Wesen eignet sich von der Außenwelt an, was seiner Natur zuträglich ist; gegen alles Andere reagirt es mehr oder weniger, früher oder später: so auch auf geistigem Gebiet. Nicht von Außen, sondern von Innen kommt die Eigenthümlichkeit. Der Mensch ist nicht tabula rasa. Stilling selbst protestirt zwar lebhaft dagegen, daß das, was er geworden sei, als Folge ursprünglicher Begabung angesehen werde; er zeigt, wie ihm von Außen her Trieb und Gelegenheit zu seiner Fortbildung gegeben worden sei; er will das Alles am liebsten als ein Gnadengeschenk des himmlischen Vaters ansehen, als ein Werk der Providenz; aber wir wollen auch nicht leugnen, daß eine innere Anlage sich ohne diese Assistenz der Vorsehung

nicht entfalten könne; ohne diese erlischt sie wie ein Licht in der Finsterniß. Nur dürfen wir über dem äußeren Factor den inneren nicht übersehen und dies unbeschadet der Religiosität. Denn ist Naturgabe Anlage, Kraft nicht auch χάρισμα, nicht auch Gnadengeschenk? In Stilling war die Religion Natur, und daher war es ihm natürlich, fromm zu sein. „Von nichts“, so sagt sein Schwiegersohn Dr. Schwarz über ihn, „sprach er lieber, über nichts dachte er lieber, nichts fühlte er tiefer als das Christenthum“ — daher das Feuer seiner Augen, daher das herzgewinnende Wesen. Christus hatte eine Gestalt in ihm gewonnen; es mußte der Zeit das Bild eines wahren Christen vor Augen gestellt werden, um sie mit dem Christenthum zu versöhnen und Vorurtheile gegen dasselbe zu zerstreuen.

Da wir hier die Eigenthümlichkeit Stilling's darstellen, wollen wir nicht umgehen, der schon angedeuteten Charakteristik Stilling's, die Goethe, sein berühmter Zeitgenosse und Freund, von ihm im IX. Bd. seiner Selbstbiographie „Aus meinem Leben“ gibt, noch einige Aufmerksamkeit zu schenken.

„Das Element seiner Energie“, sagt Goethe über Stilling, „war ein unverwüstlicher Glaube an Gott und an eine unmittelbar von da fließende Hülfe, die sich in einer ununterbrochenen Vorsorge und in einer unfehlbaren Rettung aus aller Noth, von allem Uebel augenscheinlich bestätigte.“ Goethe deutet an, daß Stilling den Kreisen der Pietisten (die er aber nicht mit Namen nennt) „seine innerlichste und eigentlichste Bildung verdanke; er rühmt es diesen Leuten, welche „auf ihre eigene Hand ihr Heil suchen“, nach, daß sie durch Bibelkenntniß, wechselseitiges Ermahnen und Bekennen einen Grad von Cultur erhielten, der Bewunderung errege. Pflege der Sittlichkeit, Wohlwollen und Wohlthun sei auch im geselligen Umgang ihr Interesse. Auch Stilling mußte Goethe als ein solcher erscheinen, nur daß er anerkennt, daß bei Stilling Alles originell, nicht nachgeahmt und copirt war. Aber seine Geneigtheit über Gegenstände der Religion sich auszusprechen, sein warmes und stetiges Pathos für dieselbe, seine Gewandtheit über Herzensangelegenheiten zu reden, die religiöse Auffassung seines Lebensgangs, seine Antipathie gegen alles Frivole, Unsittliche, ja sogar gegen disputatorische Religionsgespräche mußte ihn an jene Kreise der Stillen im Lande

erinnern, denen Stilling auch durch seinen Namen anzugehören schien, durch welchen er sich zu ihnen bekannte.

Stilling war kein dialektischer Kopf. Spott, Widerspruch, Zweifel konnte er nicht ertragen. „Daher er sich in größeren Gesellschaften unbehaglich fühlen mußte." Er hatte für Witz und Scherz keinen Sinn; ihm selbst war bei aller Lebhaftigkeit seines Temperaments ein für Andere öfters drückender Ernst eigen. Gegen den Verfasser des Sebaldus Nothanker macht er geltend, wie gefährlich und bedenklich es sei, in Sachen der Religion zu spotten, indem man die Träger der Religion lächerlich mache, bringe man die Religion selbst in Verachtung. Er empfahl dagegen Duldung der Schwachen. Wer gewohnt ist, in auserwählten Kreisen zu leben und nur die Versicherungen der Liebe und Uebereinstimmung in der ganzen Denkungsweise zu vernehmen, wird empfindlicher werden gegen Widerspruch, Spott und Indifferenz; er wird sich in sich selbst zurückziehen und auch in einer Kritik, welche mit sittlichem Ernste die Schwachheiten, Inconsequenzen, Unlauterkeiten der Frommen rügt, nur Feindschaft gegen Religion und Christenthum erblicken; so hat von jeher der Pietismus jede gegen ihn gerichtete Kritik aufgefaßt. — Jene von Stilling empfohlene Duldung mag ihr Recht haben, kann aber auch zu einer partheiischen Kritiklosigkeit ad intra führen, während man ad extra die Welt um so schärfer richtet. Stilling wollte überhaupt vom Richten über Andere nichts wissen; er war Optimist, glaubte immer das Beste von seinen Mitmenschen, war stets zu Liebe und Freundschaft geneigt.

Seine schwachen Seiten verhehlt er selbst am wenigsten. Seine Herzensgüte ohne Kritik, artete in Leichtsinn aus; überhaupt klagt er über seinen Hang zu Leichtsinn und Sinnlichkeit. Die Gnade mußte auch in ihm erst die Natur überwinden, aber ohne daß er erst wüste Sündenwege gegangen wäre. Er war kein Augustin. Die Gnade wirkte bei ihm von Anfang an bewahrend, sanft läuternd, und doch war auch ihm die Bekehrung eine Umkehr; er wollte nichts wissen von dem modernen Begriff einer stetigen, normalen christlichen Entwicklung; auch bei dem Besten, der sich eine relative Unschuld von Jugend auf bewahrt, bedarf es einer energischen Umkehr. — Stilling selbst zeichnet mit Meisterhand die Führungen

und Veranstaltungen Gottes zu seiner Läuterung und Besserung; er faßt sein Leben auf als eine Erziehung durch Schicksale. — Man hat ihm auch Eitelkeit vorgeworfen: so der Verfasser des Artikels über Stilling in Herzog's theolog. Encyklopädie. Daß er aber Lebenslang von dem erhebenden Bewußtsein getragen wurde, daß er einen besondern Beruf empfangen habe dem Herrn zu dienen und durch persönliches und schriftstellerisches Wirken für die zerstreute gläubige Gemeinde des Herrn ein Halt und Trost zu sein, daß er seine Ehre darin suchte, wider diesen besonders von Frankreich aus importirten Deismus, Zweifel und Unglauben wie gegen die praktische Verleugnung des Christenthums einen schützenden Damm aufzuwerfen, daß ihm die Erfüllung dieses Berufes eine gewisse priesterliche Würde gab und ihn mit Frieden und Freudigkeit erfüllte, das war ein erlaubtes Pathos, das ihm gegeben ward, das war nicht Eitelkeit. —

B. Hiermit sind wir bei dem letzten zu erörternden Punkte angekommen, bei der Frage nach der Wirksamkeit Jung-Stilling's auf Grund der dargestellten Eigenthümlichkeit.

Nachdem schon oben gezeigt worden, wie aus Stilling's ganzer Persönlichkeit auch seine eigenthümliche Thätigkeit und Wirksamkeit hervorging, ist hier nur noch seine Wirksamkeit als Schriftsteller etwas genauer zu charakterisiren.

1. In seinen Schriften tritt Stilling in populärer Form als Apologet des Christenthums und seiner Grundwahrheiten auf, nicht in schulmäßiger, demonstrativer, systematischer Form; solche Schriften hätte das Zeitalter als veraltete Schuldogmatik ignorirt, sondern in Form der Erzählung, der Biographie und des Romans. Er wirkte hier durch eine edle, gebildete und doch allgemein verständliche Sprache, welche ein poetischer Zauber umwebt, durch eine reiche Phantasie, durch tiefes Gefühl. In einem irdisch-eudämonistischen Zeitalter will er den Glauben, den Zug zum Jenseitigen wecken. Sein „Leben" ist selbst der Typus des wahren Menschenlebens; überall das Walten der Vorsehung, die Sehnsucht nach dem ewigen Leben, die innigste Gebetsgemeinschaft mit Gott. Sein Heimweh verlangt darnach, in seinen Zeitgenossen ein höheres Streben zu wecken, und es hat auch das darin sich aussprechende Gefühl

der Himmelssehnsucht, des Heimwehs nach Oben in den Herzen der zur Empfindsamkeit geneigten Zeitgenossen ein vielfaches Echo gefunden. Auch ohne Demonstration mußte die Darstellung eines so innigen Glaubenslebens auf viele Gemüther anregend wirken. Anschauung wirkt auch auf diesem Gebiet oft mehr als begriffliche Demonstration! Nicht eine abstracte Lehre zu vertheidigen, war der Zweck seiner Schriften, sondern für den Herrn zu wirken, dessen Dienste er sein Leben geweiht hatte. Sein Glaube war ein persönliches Verhältniß zu dem Herrn, und so war es auch Zweck seines Wirkens, diesem Glauben, der in Gefahr war, verloren zu gehen, in Vielen zu stärken, viele Schlafende zu wecken; er war auch in seiner Art ein Prediger; aber weil man zu der Zeit seine geistige Nahrung nicht mehr in Predigten, sondern in literarischer Unterhaltung suchte, so sollte er, um Allen Alles zu sein, den Prediger unter dem Gewande des Romanschriftstellers verhüllen. Bei seiner ausgebreiteten Correspondenz nahm er offenbar eine seelsorgerliche Stellung ein.

2. Hineingestellt in das Leben und die Bewegungen seiner Zeit und innerlich sie in sich verarbeitend, sah sich Stilling in seinem Berufe als erbaulicher Volksschriftsteller vielfach veranlaßt, den suchenden Seelen auf den rechten Standpunkt gegenüber den Richtungen und Extremen der Zeit zu verhelfen. Das konnte er um so eher, als er selbst, nachdem er früher in Gefahr gewesen, in der Scylla der schwärmerischen Bewegungen seines engeren Vaterlandes unterzugehen, später, in freigeistige, aufgeklärte Kreise versetzt, in Gefahr war, in der Charybdis des philosophirenden Zeitbewußtseins die Kraft des Glaubens, sein eigenstes χάρισμα zu verlieren. In der auch für die Kirchengeschichte nicht unwichtigen Schrift: „Theobald oder die Schwärmer“, stellt sich uns die Geschichte eines Mannes vor Augen, der aus einer Schwärmerei in die andere fällt, bis er den Standpunkt der goldenen Mittelstraße zwischen Schwärmerei und Unglauben gewinnt. Der Anknüpfungspunkt für solche Schwärmereien ist im Subject selbst; es ist der Glaube an eine fortlaufende Offenbarung. Die Religion ist nicht blos Tradition einer Lehre, eines Dogma's, eines statutarischen, gesetzlichen Dienstes; sie ist ein gegenwärtiges Verhältniß zu Gott. Der Geist

dürstet nach Offenbarung. Man will Mosen und die Propheten nicht verwerfen, aber möchte in der Ungewißheit des durch Zweifel erschütterten, durch eine todte Orthodoxie nicht gekräftigten Glaubens Sicherheit, empirische Gewißheit; man möchte schauen, man verlangt Zeichen. Ein Anknüpfungspunkt war der unbefriedigende Zustand der Kirche. „Der Geist witterte Morgenluft"; man suchte etwas Besseres, Höheres, als die Wirklichkeit bot; auch fühlte man, daß das Christenthum in den bestehenden traditionellen und stabilen Formen der Kirche seine Idee und Bestimmung nicht erreicht hat. Dazu kam die Verbreitung der Schriften berühmter Mystiker und Theosophen. Auf diese Weise war der Boden wohl vorbereitet für das Auftreten eines Hamann, Dippel, Rock, Tennhardt, Rosenbach und für das Entstehen der Inspirationsgemeinden. Was man suchte, glaubte man in diesen Männern zu finden. Aus dem Volk hervorgegangen, zum Theil durch ihre Persönlichkeit imponirend und geistig begabt, rissen sie das Volk hin, das da und dort war wie Schafe ohne Hirten. —

Wieviel Schein, Betrug und Lüge bei diesen Erscheinungen gewesen, will Stilling in seinem „Theobald" zeigen. Die Extravaganzen dieser Schwärmereien sind Nichtachtung menschlicher Ordnung, trübe Mischung von Geist und Fleisch, Vernunfthaß, angebliche höhere Offenbarungen, die sich zuletzt als krankhafte-physisch-psychische Zustände oder als böser Betrug schlechter Subjecte, welche sich den Wahn des Volkes zu Nutze machen, darstellen; dabei ist in diesen Kreisen entweder ein Hang zu asketischer Ueberspannung oder ein Hang zum Antinomismus. Von letzterem ist die Geschichte der Koller'schen Rotte und der Stibianer ein Beispiel; von ersterer die mystisch-pietistische Erziehung des jungen Theobald bei Tuchtfeld. Stilling will gerade die frommen Christen vor solchem Abwege warnen; er warnt auch vor dem noch spukenden Aberglauben, der den Stein der Weisen sucht, vor der Rosenkreuzerei und andern phantastischen Verbindungen. Der Leichtgläubige, der Wunder und Geheimnisse sucht, sieht sich zuletzt betrogen.

Aber es gibt auch Verirrungen anderer Art, in welche gutmeinende Christen gerathen können. Der Vernunfthaß der Frommen

ist vom Uebel; man folgt, ohne Vernunft und Gewissen zu fragen, ohne „zu vernünfteln", einem angeblich höheren impetus, prüft nicht, wo man ruhig prüfen sollte, und verbirgt sich, daß der impetus nicht ein Trieb des Geistes, sondern des Fleisches ist; man will seine Kinder fromm erziehen, aber man läßt der natürlichen Entwicklung kein Recht, man will junge Heilige haben, und klösterliche Abgeschiedenheit von der Welt soll diesem Zwecke dienen; aber das Absperrungssystem läßt sich nicht durchführen und die Sünde bricht von Innen heraus.

Man will in allen Dingen religiös sein, aber täuscht sich selbst, indem man da, wo man religiöse Zwecke vorschützt, doch im Grunde rein natürliche Zwecke verfolgt; man geräth leicht in unbewußte oder bewußte Heuchelei.

Auch das separatistische Treiben ist, wie Stilling zu zeigen sucht, vom Uebel. Das zeigt die Geschichte des Koller'schen neuen Jerusalems: nach Außen der Schein der Heiligkeit, inwendig despotische Herrschaft der Führer und sündhaftes Treiben, in neuer raffinirter Gestalt.

Der Schwärmer Theobald ist endlich von seinem Hang zur Schwärmerei nach vielen schmerzlichen Erfahrungen geheilt. Er lebt nicht mehr zurückgezogen von der Welt in mönchischer Einsamkeit; er läßt sich nicht mehr durch abnorme physische Zustände zum Glauben an neue Offenbarungen verleiten; er denkt über solche Dinge aufgeklärt, ziemlich rationalistisch; er wirkt als Hofrath in den gewöhnlichen, geordneten Verhältnissen; er ist conservativ geworden. In dieser Stellung sucht er christliche Tugenden zu üben, die Wahrheiten der Religion auszubreiten, seine Mitmenschen glücklich zu machen; er separirt sich nicht von der Kirche, sondern schließt sich an dieselbe an, nachdem er unter Anderem auch erkannt hat, daß es neben vielen Miethlingen doch auch noch solche Pastoren gibt, welche im Stande sind, die durch Schwärmerei irre Geführten mit Geist und wahrer Weisheit zurecht zu bringen. Durch Schaden klug geworden, weiß er gewichtige Ermahnungen und Warnungen vor schwärmerischen Extravaganzen zu geben. Man soll sich durch solche Erfahrungen und geschichtliche Vorkommnisse warnen lassen, nichts Besonderes, nichts Auszeichnendes zu unternehmen, das, was

Jedem obliegt, ist, „in der Stille an seiner eigenen und anderer Menschen Vervollkommnung thätig zu arbeiten". Dazu ist Jeder in allen Religionsbekenntnissen fähig. Eine besondere Secte stiften wollen, ist allemal ein Stolz, der sich unter die Maske der Frömmigkeit steckt, ein wahrer Aufruhr gegen die durch heilige Verträge sanctionirte Ordnung. Man soll nicht in Gottes Werk greifen und Aenderungen vornehmen, die Ihm überlassen sind.

So entschieden nun hier Stilling den Verirrungen der falschen Schwarmgeister entgegentritt, so aufgeklärt er über derartige Erscheinungen denkt, so stellt er sich doch weder auf den Standpunkt der alten kirchlichen Orthodoxie, noch auf den Standpunkt eines Thomasius und der Aufklärung seiner Zeit. Nicht auf ersteren Standpunkt; denn wenn man in allen Kirchen gleichermaßen Gott dienen kann, so verliert die bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihren Werth. Man hält sich äußerlich noch an die Kirche; aber seine Erbauung sucht man doch vornehmlich in den Kreisen erweckter Christen. Männer, wie Tersteegen und Hamann und Andere, waren ein Salz für die erstorbene Kirche; es sind also doch einzelne höher begabte christliche Persönlichkeiten, auf die man für ein geistiges Leben angewiesen ist; die Kirche als solche genügt nicht. Ueberdies genügt dieselbe auch nicht, was ihre Lehrweise betrifft. Die erweckten Christen, Stilling selbst nicht ausgeschlossen, suchen neben dem exoterischen Lehrvortrag eine esoterische Weisheit, wie sie Mystik und Theosophie darbieten. Selbst die Möglichkeit, mit der Geisterwelt in Verbindung zu kommen und höhere Offenbarungen aus ihr zu erhalten, wird trotz alles damit getriebenen Mißbrauches nicht geleugnet. In Beziehung auf Marsay spricht dies Stilling aus mit den Worten: „Es gibt gute (verklärte) Geister, die noch irren und also etwas Irriges einer menschlichen Seele, deren Ahnungsvermögen entwickelt ist, mittheilen." Das Hereinragen der übersinnlichen Welt in die sichtbare Sinnenwelt steht ihm fest. Der Schwärmerei entspricht insofern etwas Wirkliches, als die abstracte Möglichkeit für den Menschen vorhanden ist, mit jener höheren Welt auf ungewöhnliche Weise in Verbindung zu treten.

Vom Standpunkt des Verfassers des Artikels in Herzog's

Encyklopädie über Jung-Stilling erscheint wohl die negative Kritik der Schwärmerei und des Mysticismus, welche dieselben als Selbsttäuschung, Einbildung, groben und feinen Betrug und als sittenverderblich entlarvt, berechtigt; aber jenes positive, mystische Element, das auch Stilling sich im Unterschied von der Aufklärung seiner Zeit bewahrt, muß jenem Kritiker als unüberwindliche Befangenheit erscheinen. Stilling erscheint hier bei Herzog als ein liebenswürdiger, frommer Mann, als ein anmuthiger, gewandter Volksschriftsteller, aber auch als ein Mann ohne Wissenschaft und Kritik, als leichtgläubig, wenn nicht abergläubisch. Wird aber durch solche Urtheile nicht den Schriften und dem Wirken Jung-Stilling's ein gut Theil ihrer Bedeutung und ihres Werthes abgesprochen? Wird nicht hiermit Stilling's Wirken eigentlich vom Standpunkt der Aufklärung beurtheilt? Ein wohlmeinender, humaner Mann, ein liebenswürdiger Schwärmer, ein bezaubernder Volksschriftsteller, der Dichtung und Wahrheit anmuthig zu mischen versteht, gleich seinem genialen Zeitgenossen Goethe; nur schade, daß er Zeitlebens an die mystisch-pietistischen Kreise gebunden blieb, nur schade, daß er noch so tief im Aberglauben steckt, noch Geister glaubt, noch im Nachtgebiet der Natur herumstobert und so phantastisch-sinnliche, chiliastische Zukunftshoffnungen hat! So wird man urtheilen müssen, wenn man wie jener Artikel über Jung-Stilling urtheilt. Man spricht ihm den Wahrheitsgehalt ab, wenn man ihn als durchaus befangen in mystisch-pietistischen Vorstellungen, als leichtgläubig charakterisirt, und ihm die Fähigkeit zu prüfen, überhaupt die unterscheidende Verstandesthätigkeit abspricht, wenn man das freudige Bewußtsein, das ihn erfüllte, für den Herrn zu wirken, nur als subjectives gelten läßt, ohne die geschichtlich-objective Nothwendigkeit einer solchen Wirksamkeit anzuerkennen. Alles löst sich so in subjectives Pathos und subjective Vorstellungen auf. Man muß alsdann auch gegenüber von Stilling's Theorie der Geisterkunde den Standpunkt einnehmen, den das Basler geistliche Ministerium gegen diese Schrift einnehmen zu müssen glaubte. Wie kam aber Stilling zu dieser eigenthümlichen Schrift? Es wirkten hiebei zwei Momente, ein subjectives und ein objectives. Ein subjectives, sofern in ihm der Sinn für das Transcendente, für die Geheimnisse der

unsichtbaren höheren Welt entwickelt war, obschon er selbst nur einige zutreffende Ahnungen hatte und kein Geisterseher wie sein Zeitgenosse J. Swedenborg war; in diesen Dingen besaß er nur Receptivität, nicht Originalität; aber der von Heimweh nach der himmlischen Heimath Erfüllte suchte begierig die Spuren des Hereinragens einer höheren Welt in die diesseitige. Das objective Moment ist das Bedürfniß der Zeit. Die Gegner der christlichen, transcendentalen Weltanschauung ließen sich weder durch warme Glaubenspredigten, noch durch die Autorität des Buchstabens der Bibel bekehren; sie stritten mit Vernunftgründen und wollten mit Gründen, die von allgemein anerkannten Thatsachen und Wahrheiten hergenommen waren, überzeugt sein. Das erkannte wohl auch Stilling; er fühlte das Bedürfniß einer wahren christlichen Wissenschaft und nach Kräften sucht auch er Gründe gegen angebliche Gründe geltend zu machen. So sucht er denn auch den Unsterblichkeitsglauben, der dem Christen durch Schrift und unmittelbaren christlichen Glauben feststeht, den aber auch Kritik und Zweifel erschüttert hatten, in dem Bewußtsein der Zeitgenossen festzustellen. Er that dies auf empirischem Wege, er suchte beglaubigte Zeugnisse für die Fortdauer der Seele, — noch mehr — er suchte auch auf diesem Wege, einem Zeitalter, welchem die biblische Eschatologie zu ernst und inhuman erschien, den Ernst der Ewigkeit nahe zu legen. Himmel und Hölle, Vergeltung und Gericht nach dem Tode sind keine veraltete, von den Theologen erfundene Vorstellungen; es sind Realitäten, bezeugt von Solchen, welchen ein Blick in die andere Welt vergönnt war. Den Systemen des Sensualismus und Materialismus, wornach nichts außer der Körperwelt existirt, traten mahnende, wenn auch geheimnißvolle Thatsachen entgegen, die man wohl verwerfen, aber nicht mit Gründen zurückweisen kann.

Es ist im Menschen die Möglichkeit der Entwicklung des Ahnungsvermögens; dieses Vermögen muß entwickelt sein, sonst ist er nicht im Stande zu schauen. Aber — und hiermit will Stilling feste Cautelen und Grenzen setzen — man soll diese Kraft nicht eigenmächtig wecken. Dies ist Sünde; man soll dies nicht thun; denn im ordentlichen Gang der Dinge bleibt die unsichtbare Welt sterblichen Blicken verschlossen.

Wir können auch in diesem Werke Stilling's nur etwas Verdienstliches erblicken. Dem Unglauben einerseits und dem Aberglauben anderseits gegenüber thut eine vorurtheilsfreie unbefangene Forschung auch auf diesem dunkeln Gebiet noth, und Geschichte, Erfahrung und Wissenschaft muß ungesucht eine Apologie der christlichen Eschatologie werden.

Stilling, obschon ein Mann unverwüstlichen Glaubens, hatte doch mit den höheren Potenzen seiner Zeit schwere Kämpfe zu bestehen. Er bekennt von sich, daß er viele Jahre hindurch sich mit dem Riesen Determinismus geplagt habe, bis ihm endlich Kant zum rohen Bewußtsein der Realität der menschlichen Freiheit verhalf; der Zweifel an der orthodoxen Versöhnungslehre berührt auch ihn; die Zeit des acquiescere in fide war vorüber; die Zeit drängte in ihren edleren Organen auf thätige Uebung des Glaubens, auf ein in Liebesthätigkeit und treuer Pflichterfüllung sich erweisendes praktisches Christenthum. Stilling folgt diesem Verlangen des fortgeschrittenen Bewußtseins, das die von der Orthodoxie vielfach vernachlässigte Heiligung mit Energie geltend machte; aber er ist zu innerlich, zu mystisch, als daß ihm das Wesen des Christenthums in Tugend und Pflichterfüllung hätte aufgehen können. Auch die Tugend betrachtet er als eine Gnadengabe. Es bedarf nicht blos einer theoretischen, sondern auch einer sittengesetzlichen Offenbarung, da auch das sittliche Bewußtsein im Menschen getrübt, unsicher ist. Hier scheidet sich Stilling von Kant, dem er sonst Vieles verdankt. Auf Grund der bekannten Kant'schen Kritik der reinen Vernunft baute er seine Argumentation gegen die anmaßende Popularphilosophie und verstandesmäßige Demonstrationsmanier. Die Vernunft weiß nichts in übersinnlichen Dingen. Raum und Zeit sind bloße Vorstellungen; wir erkennen das Wesen der Dinge nicht. — So weit geht er mit Kant; aber während nun Kant, auf alles höhere theoretische Wissen resignirend, im Gebiet des praktisch-sittlichen Lebens Ersatz und Gewißheit sucht, schließt Stilling: weil also die Vernunft in diesem Gebiete nichts taugt, so bedarf es einer O f f e n b a r u n g. Diese gibt Aufschluß über Gottes Wesen, Willen und Thun und über das transcendente Gebiet überhaupt, wie ihn die

autonome Vernunft nicht geben kann; hiermit kommen wir im Wesentlichen auf den Standpunkt des Glaubens. —

So fest Stilling auf dem Boden der heiligen Schrift steht, so sehr, daß er oft nur zu buchstäblich an ihr festhält, ohne zwischen Idee und symbolisch-sinnlicher Vorstellung, wie z. B. in der Apokalypse, gehörig zu unterscheiden, so wenig ist er doch orthodox. Der Gewinn der Reformation ist ihm der, daß man damals ein für allemal frei geworden sei von der Herrschaft der Geistlichen. Man ist nicht an die Kirche gebunden. Jeder kann unmittelbar durch die heilige Schrift zur Erkenntniß des Heils kommen. Ein Mann, wie Stilling, der in seiner Kindheit sich an Gottfried Arnold genährt hatte, konnte nicht der Meinung sein, daß der Geist an die Kirche und ihre Organe gebunden sei. Er wurde zwar kein Separatist; die Kirche ist ihm nicht Babel; er kannte die Gefahren der Sectirerei; aber er behielt Lebenslang ein freieres Verhältniß zur Kirche; er machte sich z. B. kein Gewissen daraus, am Charfreitag zu reisen, am Sonntag zu arbeiten; er reichte auf dem Sterbelager in Ermangelung eines Geistlichen sich selbst das heilige Abendmahl. Mit den Pietisten blieb er zwar Lebenslang in Verbindung; dieselben rechneten ihn auch längere Zeit zu den Ihrigen; aber doch kam es schon in Elberfeld zu einer Spannung mit den Pietisten, und Stilling tadelte an ihnen ihr liebloses Richten, ihre kleinliche Engherzigkeit und ihre geistliche Geschwätzigkeit, ohne deshalb in Abrede zu stellen, daß es unter ihnen viele redliche Seelen, rechtschaffene und erleuchtete Christen gebe. Ihm selbst schwebt eine Gemeinschaft vor, aber eine umfassendere als die pietistisch-separatistischen Gemeinschaften, ohne äußerliche Absonderlichkeiten, eine communio sanctorum in der Diaspora des Christo entfremdeten Zeitalters; er wollte, getragen von eschatologischen Hoffnungen, Viele vom Schlafe erwecken und die Wachenden als eine geweihte Familie auf den Tag des Herrn sammeln. Für diese Gemeinschaft, das Saamenkorn einer besseren Zeit, galten die Schranken der kirchlichen Denominationen nicht mehr, wohl aber forderte er von allen ihren Mitgliedern Liebe zu dem Herrn, Festhalten an der christlichen Hoffnung der Zukunft des Herrn. Schwarz sagt von Stilling: „Jeder gläubige Christ, der auch nicht seiner reformirten Confession

angehörte, war ihm ein guter Christ und er befreundete sich mit ihm bis zur Brüderlichkeit, sobald er nur in der Liebe zu Jesus Christus sich mit ihm verbunden fühlte."

Er hat diese Aufgabe seines Lebens gelöst; er hat mit der ganzen Energie seines Wesens das Christenthum gegen Verflachung und Verfälschung bewahrt; er hat die reinste, edelste Mystik, wie sie dem Christenthum selbst entspringt, gepflegt; er hat nicht blos selbst in einer zweifelsüchtigen Zeit Glauben gehalten und sich von vielen Schlacken, welche dem Golde christlicher Frömmigkeit durch Zeit und Welteinflüsse sich anhängen, gereinigt, sondern ist auch Vielen zum *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* geworden, und ist auch in seinem Theil der Vorläufer einer größeren, christlichen Bewegung geworden.

Miscellen.

Programm der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1865.

Directoren der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion haben in ihrer Frühlingsversammlung, im Monat April d. J., ihr Urtheil ausgesprochen über zwei hochdeutsche Abhandlungen. Die eine, mit dem Wahlspruche: Die Sclaverei ist ein Uebel u. s. f., war eine Antwort auf die Frage:

Da man noch in unserer Zeit die Sclaverei auch durch Berufung auf die Bibel vertheidigt, so verlangt die Gesellschaft: „Eine kritische Erklärung und accurate Anwendung der Bibelstellen, welche diesen Gegenstand betreffen, sowie auch eine genaue Untersuchung, wie die Sclaverei nach dem Geiste und den Principien des Christenthums betrachtet werden muß."

In einer wissenschaftlich-gründlichen Beantwortung dieser Preisfrage wird es besonders erforderlich sein, die Schriften zu Rathe zu ziehen, welche in unserer Zeit auch in Amerika über diesen Gegenstand herausgekommen sind.

Diese Antwort wurde von der Versammlung für so vortrefflich gehalten, daß sie dieselbe unbedingt bekrönungswerth erachtete. Bei Eröffnung des Namensbriefes ergab sich als Verfasser: **Dr. Heinrich Wiskemann**, Lehrer am Gymnasium in Hersfeld in Kurhessen.

Die andere Abhandlung bezog sich auf die Preisfrage:

„Eine Untersuchung des historischen Werthes der Berichte der Apostelgeschichte über den Apostel Paulus, mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Bedenken.

Auch diese Antwort wurde von den Directoren, unerachtet einzelner bei ihnen zurückgebliebener Bedenken, so werthvoll erachtet, daß sie beschlossen, ihr den ausgesetzten Preis zuzuweisen. Der Namensbrief ergab als Verfasser, denselben, dessen Arbeit schon einmal von der Gesellschaft bekrönt wurde: **Christian Johann Trip**, Superintendent und reformirter Prediger zu Leer in Ostfriesland, Königreich Hannover.

Von diesen Bekrönungen wurde sofort in der Harlem'schen Zeitung und in andern auswärtigen Blättern Bericht erstattet.

Weniger lobend war das Urtheil, welches Directoren vor Kurzem in ihrer Herbstversammlung ausgesprochen haben über drei Abhandlungen, die Preisfrage betreffend:

„Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe auf juristischem Gebiete für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben, so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend, „eine Abhandlung über die Todesstrafe".

Der Anfang wurde gemacht mit der Beurtheilung einer hochdeutschen Abhandlung mit dem Wahlspruche: Hütet euch vor dem Sauerteig u. s. f. Es hatte sich der Verfasser darin gezeigt als ein Mann von schon vorgerücktem Alter, dem es weder an Belesenheit noch an Kenntnissen mangelt; aber abgesehen von der schlechten Schrift und vielen wirklichen Fehlern hatte die Abhandlung, statt einer positiven Erörterung für oder gegen die Todesstrafe, wie es die Preisfrage erwarten ließ, nichts weiter geliefert als eine Arbeit, deren eine Hälfte blos eine tadelnde Recension der von dem Prälaten **Mehring** in den Theol. Studien und Kritiken vom Jahre 1859 herausgegebenen Abhandlung enthielt; die andere Hälfte bestand fast einzig aus Gegenreden gegen eine Anzahl unrichtig unterschiedener und schlecht geordneter Bedenken gegen die Todesstrafe; wonach Directoren, zu ihrem Bedauern diese Arbeit nicht bekrönen konnten.

Nun schritt man zur Beurtheilung einer französischen Abhandlung, mit dem Wahlspruche: La justice est une forme de l'amour; aber obwohl die Directoren darin die Arbeit eines echt christlich gesinnten Verfassers erkannten und man sie mit Vergnügen las, mußten sie dieselbe ebenfalls bei Seite legen, weil sie viel zu wenig wissenschaftlichen Gehalt hatte, um bei der Bekrönung beachtet werden zu können. Bei weitem übertraf, nach einstimmigem Urtheile, diese beiden Abhandlungen eine hochdeutsche mit dem Symbolum: *Οὐ φονεύσεις*, und zwar durch die vielen Belege weittragender Wissenschaft, durch eine Anzahl zur Sache dienlicher und wichtiger Mittheilungen und Bemerkungen und durch Vollständigkeit in der Darstellung und Entfaltung des Gegenstandes; aber obwohl Directoren den Verfasser dieserhalb großen Lobes würdig erachteten, glaubten sie doch dafür halten zu müssen, daß er mit dem Entwicklungsgange der theologischen Studien während des letztverflossenen halben Jahrhunderts viel zu wenig vertraut sei, um, die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend, nach den Forderungen der Gesellschaft und mit gutem Erfolge eine Abhandlung über die Todesstrafe schreiben zu können.

Auf's Neue schreibt nun die Gesellschaft die Preisfrage aus, zur Beantwortung vor dem 1. September 1866:

Indem über die Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit der Todesstrafe auf juristischem Gebiete für und gegen gestritten ist, berufene Theologen aber diesen Gegenstand noch nicht hinreichend behandelt haben, so verlangt die Gesellschaft, ganz besonders die Religion und die theologische Wissenschaft in's Auge fassend:

„Eine Abhandlung über die Todesstrafe."

Als neue Preisfragen, zur Beantwortung vor dem 15. December 1866, werden die drei nachfolgenden ausgeschrieben:

I. Im Hinblick auf den heutigen Materialismus und die jüngsten Untersuchungen auf anthropologischem Gebiete, fragt die Gesellschaft:

„Kann die dualistische Anschauung über den Menschen, als ein aus Leib und Seele zusammengesetztes Wesen, auch jetzt noch aufrecht erhalten werden, oder muß die monistische ihre Stelle einnehmen? Läßt sich der Monismus vertheidigen, ohne Schaden für den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen?"

II. Die Gesellschaft verlangt:

„Eine apologetische Abhandlung über den bleibenden Werth des Christenthums."

III. Auch verlangt die Gesellschaft:

„Ein religiöses Lehrbuch für Gebildete über die Allgegenwart Gottes, insonderheit mit Beachtung des fortdauernden Streites über die Transcendenz und Immanenz Gottes."

Eine gefällige und unterhaltende Form sei dem Schreiber eines solchen Lehrbuches besonders empfohlen.

Für die genugende Beantwortung jeder obengenannten Preisfrage wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Denkmünze der Gesellschaft von zweihundert Gulden an Werth nebst hundertundfünfzig Gulden in baarem Gelde, oder die silberne Denkmünze nebst dreihundertundfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Auf die von der Gesellschaft ausgeschriebenen Fragen ist vor dem 1. September d. J. nichts weiter eingegangen als eine niederdeutsche Abhandlung über den Puseyismus, mit dem Wahlspruch: Ret es ligten doch un kemel ga etc.

Vor dem 15. März wurden empfangen zwei Abhandlungen über die Messiasidee, eine hochdeutsche mit dem Wahlspruch: *Ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστι* und eine französische mit dem Wahlspruch: *Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος* u. s. f.; ferner zwei hochdeutsche Abhandlungen über das Charakterbild des Heilandes, mit den

Wahlsprüchen: Wir können es ja nicht lassen u. s. f., und: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ;* schließlich eine französische Abhandlung über die Askese, mit dem Wahlspruch: *τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν.* Diese fünf Abhandlungen sollen in der Frühlingsversammlung des Jahres 1866 beurtheilt worden. Die Beurtheilung der Abhandlung über den Puseyismus und über das, was noch vor dem 15. December dieses Jahres zu erwarten ist, soll in der Herbstversamlung im Jahre 1866 stattfinden.

Ueber die Realität der Auferstehung des Herrn ist schon eine hochdeutsche Abhandlung eingelaufen mit dem Wahlspruch: Dank sei Gott u. s. f.; aber bis vor dem 15. December d. J. wird noch Antworten auf diese Frage entgegengesehen, sowie auch auf die Frage über den Wunderbegriff der Verfasser des neuen Testamentes, über die drei Briefe des Johannes und über die Zukunft, oder die Wiederkunft des Herrn. — Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie ihre Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse. Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden. Ueberdies wird den Verfassern auf's Neue in Erinnerung gebracht, daß auf gedrängte Behandlung großer Werth gelegt wird. Auch hat es sich in diesem Jahre wieder gezeigt, wie sehr die Verfasser sich selber schaden, wenn sie bei ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachlässigen. Directoren machen darum jetzt ihren festen Entschluß bekannt, daß sie in Zukunft keine Abhandlung, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheil undeutlich ist, der Beurtheilung unterwerfen werden.

Ferner sind die Abhandlungen von einer der Gesellschaft unbekannten Hand zu schreiben und portofrei an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, Professor **Dr. W. A. von Hengel,** zu Leiden, einzusenden.

Es sei auf's Neue zur Warnung daran erinnert, daß es ohne Bewilligung der Gesellschaft nicht erlaubt ist, seine gekrönte Abhandlung herauszugeben, weder einzeln, noch in einem anderen Werke.

Auch werde im Auge behalten, daß die eingesandte Handschrift einer abgewiesenen Abhandlung das Eigenthum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß die Gesellschaft sie freiwillig cedire.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. J. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben
von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1866 viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1866.

Abhandlungen.

1.

Papias von Hierapolis,

seine geschichtliche Stellung, sein Werk und sein Zeugniß über die Evangelien.

Von

Th. Zahn, Repetent in Göttingen.

Es ist eine wahrhaft niederschlagende Erscheinung, daß die fast zahllosen Besprechungen der Zeugnisse des Papias über Markus und Matthäus, welche der Schleiermacher'schen von 1832 gefolgt sind, bis heute noch kaum zu einem Anfang gemeinsamer Ueberzeugung über Werth und Bedeutung derselben geführt haben. Weniger der Rechtfertigung als der psychologischen Erklärung möchte es bedürfen, wenn Einer es unternimmt, den oft gewälzten Stein noch einmal zu heben. Die Hoffnung aber, mit der es im Folgenden geschieht, gründet sich darauf, daß keine der immer nur gelegentlichen Erörterungen das ganze hieher gehörige Material kritisch gesichtet und verwerthet hat. Es war ebenso begreiflich als für die Lösung der Aufgabe hinderlich, daß die Gelehrten, welche, von irgend einem Punkte der sogenannten Einleitungswissenschaft ausgehend, zumeist mit einer aus der inneren Kritik der neutestamentlichen Schriften bereits gewonnenen Ueberzeugung von deren Ursprung an diese räthselhaften Trümmer herantraten, kein sonderliches Interesse hatten, einmal abzusehen von ihrem besonderen Zweck, sich ein Bild von dem Mann und seiner Schrift zu machen

und auf Grund dieser immerhin lückenhaften Erkenntniß des Ganzen die wenigen Worte zu verstehen, die für die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriften von Wichtigkeit sind. Es wird kaum möglich sein, ganz unberücksichtigte Momente in die Untersuchung einzuführen; aber schon die bloße Vollständigkeit der Zusammenstellung und Vergleichung des Bekannten, das wirkliche Eingehen auf Thatsachen, die als bloßes Citat vom Einen zum Andern fortgeschleppt werden, muß einen Schritt weiter führen und mehr als eine eingewurzelte Unklarheit beseitigen. Mit dieser Absicht ist der in der Ueberschrift bezeichnete Gang der Untersuchung bereits gegeben.

I. Die geschichtliche Stellung des Papias.

Im zweiten Theil seines Chronikon bemerkt Euseb zu Olymp. 220[a]): »Joannem apostolum usque ad Trajani tempora permansisse Irenaeus tradit, post quem ejusdem auditores agnoscebantur Papias Ierapolitanus et Polycarpus Smyrnaeorum regionis episcopus.« Die Worte von post quem an sprechen Euseb's eigene Meinung aus, und man kann aus den Worten selbst nicht darüber entscheiden, ob sie in gleicher Weise wie die Nachricht von dem bis in Trajan's Zeit hinabreichenden Leben des Johannes auf dem Zeugniß des Irenäus beruhen. Das Gegentheil ist wahrscheinlich, da Irenäus an den beiden Stellen, wo er dies von Johannes sagt (II, 22, 5; III, 3, 4), weder Papias noch Polykarp erwähnt. Auch Hieronymus läßt in seiner lateinischen Bearbeitung des eusebianischen Chronikon den Relativsatz als selbstständige Aeußerung Euseb's erscheinen, indem er das *ἐγνωρίζοντο*, welches Euseb geschrieben haben wird[b]), mit dem Indicativ insignes fuerunt übersetzt. Aber allerdings hat Irenäus an der von Euseb in der Kirchengeschichte (III, 39, 1) citirten Stelle (V, 33, 4) den Papias als „Hörer des Johannes und Genossen des Polykarp, als Mann der alten Zeit“ bezeichnet, und zwar als hervorragende

a) Ed. Aucher II, p. 281. Hier wie bei Syncellus fehlt Ignatius, welchen Mai (Script. vet. nova coll. VIII, p. 382) aus Hieronymus herübergenommen hat.

b) Vgl. Syncellus bei Mai a. a. O. *ἀκουσταὶ αὐτοῦ ἐγνωρίζοντο.*

Persönlichkeit unter den presbyteri, qui Joannem discipulum domini viderunt (V, 33, 3). Wichtiger als die Beantwortung der Frage, ob Euseb, welchem das Werk des Papias vorlag, nur aus diesen Aussagen des Irenäus, oder auch aus Papias selbst, oder aus anderer kirchlicher Tradition die Nachricht über das persönliche Verhältniß des Papias zum Apostel Johannes geschöpft habe, ist die hier vorliegende Thatsache, daß Euseb, wo er wie im Chronikon nur die Absicht hat, historische Nachrichten mitzutheilen, keinen Anstoß an diesem Verhältniß nimmt, während er in der Kirchengeschichte, wo er als neutestamentlicher Kritiker auftritt, an demselben Material, zu welchem keine neue Quelle hinzugekommen ist, eine Kritik übt, die zu einem ganz andern Resultat führen würde, wenn sie echt wäre. Zwar derselben Zeit, der des Trajan, weist er auch hier (III, 36, 1) den Papias zu und stellt ihn, ohne daß man daraus seine Meinung von dem Altersverhältniß der drei Männer erschließen könnte, zwischen Polykarp und Ignatius. Letzteren nennt er, obwohl er am ersten gestorben ist, zuletzt, weil er von ihm zunächst erzählen will, den Polykarp aber zuerst, weil er von diesem bestimmt behaupten kann und kein Interesse hat, es zu leugnen, daß er „von den Autopten und Dienern des Herrn" sein Bisthum in Smyrna empfangen habe[a]), während Ignatius erst als der zweite nach Petrus in Antiochien Bischof geworden sei, — eine Zusammenstellung, deren unrichtige Lesung den Hieronymus verführte, im Chronikon auch den Ignatius als dritten unter den Hörern des Johannes aufzuzählen, die nach seinem Tode geblüht hätten.

Vor der Untersuchung der Aussagen des Irenäus will die auf den Tod des Papias bezügliche Nachricht des Chron. paschale beachtet sein, eines Sammelwerkes, welches zwar in vielen Fällen dem Euseb blindlings folgt, aber, wie oft, so auch hier noch über andere Quellen zu gebieten hat. Nach Aufzählung der vier Consulate der Olymp. 235[b]) erzählt es wesentlich nach dem Martyrium Polyc. oder nach Euseb (h. e. IV, 15), woran gleich der

a) Cf. Iren. III, 3, 4.
b) Ed. Dindorf I, p. 480 sq.

Anfang erinnert, von der schrecklichen Verfolgung in Kleinasien, in welcher Polykarp als Märtyrer gestorben, und fährt dann fort: *σὺν τῷ ἁγίῳ δὲ Πολυκάρπῳ καὶ ἄλλοι ϑ΄ ἀπὸ Φιλαδελφείας μαρτυροῦσιν ἐν Σμύρνῃ· καὶ ἐν Περγάμῳ δὲ ἕτεροι, ἐν οἷς ἦν καὶ Παπίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν καὶ ἔγγραφα φέρονται μαρτύρια. Πλεῖστοι καὶ αὐτῶν ἀνάγραπτοι εἰσέτι νῦν οἱ ἀγῶνες διαμένουσιν, ὧν πάντων ταῖς πρεσβείαις γένοιτο ἡμᾶς συγκοινωνούς τε καὶ μαϑητὰς γενέσϑαι.* Daß diese Nachricht weder aus dem Mart. Polyc., noch aus Euseb's Kirchengeschichte oder Chronikon geflossen ist, ergibt die Vergleichung. Denn die im Chron. Eus. (Aucher II, p. 289) zu Olymp. 236 nach Polykarp erwähnten gallischen Märtyrer sind erst durch eine zweite corrigirende Hand in das Chron. pasch. hineingerathen a). Die Kirchengesch. (IV, 15, 48) aber gedenkt zwar auch zahlreicher in jene Zeit fallender Märtyrien in Pergamum und ihrer geschriebenen Acten, nennt aber nur die Namen Karpos, Papylos und Agathonike. Also nicht aus Euseb kann der alexandrinische Chronist, der jene drei Namen verschweigt, den Namen des Papias haben, sondern aus den Märtyreracten, die er doch nur deshalb erwähnt und im Gegensatz zum Fehlen solcher Quellen über andere Martyrien jener Zeit bestimmt hervorhebt, weil sie ihm als Quelle für seine Behauptung dienen. Es unterscheidet sich also diese Nachricht wesentlich von solchen, wie die p. 471 über Markus gegebenen, und steht auf gleicher Stufe mit dem, was er auf Grund des Zeugnisses des Irenäus über Johannes sagt p. 470. An der Identität aber der pergamenischen Acten bei Euseb und beim alexandrinischen Chronisten zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden. Jeder entnahm ihnen das, was ihm wichtig schien, und bei der Behandlung, welche Euseb sonst dem Papias angedeihen läßt, kann es uns nicht wundern, daß er sich nicht berufen fühlte, ihm die Märtyrerkrone aufzusetzen. Bei späteren Schriftstellern, auch bei solchen, die seinen „Chiliasmus" verwerfen, wie bei Stephanos Gobaros b), trägt sie „Papias, der Bischof von Hierapolis" wieder. Hiernach

a) S. die Anm. Dindorf's.
b) Photius cod. 232 ed. Bekker, p. 291

wäre also Papias im Tode wie im Leben *Πολυκάρπου ἑταῖρος*. Seine Blüthezeit fällt in dem gleichen Sinn, in welchem es von Polykarp gilt, in die Regierungszeit Trajan's (98—117), sein spätes Ende in die ersten Jahre Marc Aurel's (nach 161). Zur Annahme des bestimmten Todesjahrs 163 berechtigt die Einrichtung des Chron. pasch. nicht; wenn aber die Angabe des Mart. Polyc., cap. 1, daß nach dessen Tode die Verfolgung ein Ende erreicht habe, auf die ganze Provinz übertragen werden darf, so ist es wahrscheinlich, daß der Märtyrertod des Papias etwas früher fällt, als der des Polykarp. Jedenfalls gehört Papias, wenn er auch nicht mit der Bestimmtheit des Hieronymus a) gleich Polykarp ein Lehrer des Irenäus genannt werden darf, jenem Kreise angesehener Kirchenmänner an, an welchen den Irenäus die Erinnerungen nicht seiner Kindheit, sondern seines frühen Jünglingsalters knüpfen; denn es sind nicht dunkle und dürftige Reminiscenzen, sondern ein reicher Schatz religiöser Belehrung, der ihm von jener Zeit bis in sein höheres Alter geblieben ist.

Es ist sehr wenig damit gesagt, wenn man widerwillig zugibt, daß Irenäus allerdings den Papias für einen Hörer des Apostels halte. Er kennt überhaupt keinen andern Johannes als Mittelglied zwischen der apostolischen Zeit und seinen Lehrern, den oft genannten presbyteri oder seniores oder veteres, als den Apostel und Evangelisten. Das ist ihr Vorzug, daß sie mit diesem noch längere Zeit persönlich verkehrt haben und sich auf sein Zeugniß berufen können. Sie sind *τῶν ἀποστόλων μαθηταί*. Wer aus dem Kreise der Apostel oder persönlichen Schüler Jesu es noch außer Johannes gewesen, von dem diese Männer gelernt haben, sagt Irenäus nirgendwo; aber zu häufig kehrt dieser Plural wieder b), und zu bestimmt versichert er (II, 25, 5), daß Einige aus

a) Opera ed. Vall. I, p. 450, ep. 75: »Irenaeus vir apostolicorum temporum et Papiae auditoris evangelistae Joannis discipulus.«

b) III, 3, 4: *Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν κ. τ. λ.* V, 5, 1; V, 36, 3; ep. ad Flor. bei Eus. h. e. V, 20: *ταῦτα τὰ δόγματα οἱ πρὸ ἡμῶν πρεσβύτεροι οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις συμφοιτήσαντες οὐ παρέδωκάν σοι.*

diesem Kreise nicht blos den Johannes, sondern auch andere Apostel gesehn und in ähnlicher Weise aus ihrem Munde Ueberlieferung von Reden Christi bekommen haben, als daß man nicht noch andere Mittelglieder zwischen Jesus und ihnen annehmen müßte. Wenn auch nun der Eine oder Andere von ihnen sich außer mit Johannes etwa noch mit Philippus in Hierapolis, der früh Apostel genannt wurde, persönlich berührt hatte, so erklärt sich hieraus die Redeweise des Irenäus, dem diese Männer überall als eine geschlossene Masse vor der Seele stehen, aus welcher nur zwei Namen hervorragen, der des Papias, weil er geschriftstellert hat, und der des Polykarp, weil dieser sein Lehrer ist. Sie sind ihm insgesammt die Männer der alten, nun dahingeschwundenen Zeit (*οἱ προβεβηκότες* V, 17, 4), in Bezug auf welche es ziemlich gleichgültig ist, ob dieser oder jener etwas gesagt hat, weil nicht ihre persönliche Eigenthümlichkeit, sondern ihr gemeinsamer Besitz apostolischer Ueberlieferung ihnen Bedeutung gibt. Daß sie auch nicht wegen irgendwelcher amtlichen Stellung den Namen presbyteri führen, sondern als die ehrwürdigen Vertreter einer früheren Periode, zeigen die mit presbyteri ganz synonym gebrauchten Bezeichnungen veteres (III, 23, 3; cf. *ἀρχαῖος ἀνήρ* V, 33, 4), seniores (II, 22, 5), quidam ante nos (IV, 41, 2), *οἱ προβεβηκότες* (V, 17, 4). Allerdings werden diese Männer wahrscheinlich ausnahmslos in kirchlichen Aemtern gestanden haben, so daß der einen Bezeichnung derselben eine gewisse Doppelsinnigkeit zukommt. Aber daß in diesem Fall der vorherrschende Gedanke nicht der des bischöflichen Amts, sondern der des ehrwürdigen Alters ist, zeigen die Stellen, an welchen Irenäus Einen vor den Andern auszuzeichnen scheint und ohne Namen kurzweg als *ὁ πρεσβύτερος* a) bezeichnet, oder als senior, apostolorum discipulus (IV, 32, 1; Eus. V, 20, 7), oder als *ὁ κρείττων ἡμῶν* (Iren. I, praef. 2; II, 13, 3). Es wird dabei gewiß an Einen zu denken sein, welcher Bischof war, nämlich an Polykarp, wie denn Irenäus an einer dieser Stellen deutlich erkennen läßt, daß er Einen im Auge hat, dessen

a) Denn so wird presbyter (z. B. IV, 30, 1) zurückzuübersetzen sein, wo das sonst häufige quidam fehlt; cf. Eus. h. e. V, 8.

Auseinandersetzung über die Sünden der alttestamentlichen Frommen er selbst gehört habe (IV, 31, 1). Aber nicht weil dieser ein ihn von anderen „Presbytern" unterscheidendes Amt hat, kann er „der Presbyter" schlechthin heißen, sondern nur weil er für Irenäus persönlich das ist, was jene seniores überhaupt für seine Zeitgenossen, oder, wenn derselbe in weiteren Kreisen so genannt wird, weil er das an Alter und Würde hervorragendste, vielleicht zuletzt allein noch übrige Glied jenes Kreises von Apostelschülern war[a]). Wie ernstlich aber Irenäus es meint, wenn er von Apostelschülern redet, zeigen Stellen wie IV, 31, 1: »Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant.«

Man muß diesen Sprachgebrauch des Irenäus gegenwärtig haben, um der von Euseb aufgestellten, aber weder von ihm selbst immer vertretenen, noch bei den späteren Schriftstellern durchgedrungenen Hypothese gegenüber die richtige Stellung einzunehmen. Es zeigte sich schon, daß Hieronymus, wo er nicht Abschreiber Euseb's ist, kein Bedenken trägt, den Papias einen auditor evangelistae Joannis zu nennen. Und auch wo er sich der Annahme Euseb's von dem Doppelgänger des Apostels geneigt zeigt[b]), weiß er keine andern Beweise dafür vorzubringen als Euseb und bemerkt, daß er es denen zu Liebe sage, welche glauben, daß der zweite und dritte Johannesbrief nicht vom Apostel, sondern von einem Presbyter Johannes herrühren, gerade so wie es dem Euseb um der Apokalypse willen wünschenswerth erschien, einen andern Johannes in jener Zeit und Gegend zu wissen. Während Hieronymus kaum als Zeuge aufgeführt werden darf, da er trotz seiner epistola ad Lucinium[c]) das Werk des Papias offenbar niemals gesehen hat, haben die Kirchenschriftsteller, die es kannten und benutzten, die Meinung Euseb's nicht einmal der Wider-

---

a) Auch die Benennung Polykarp's als πατὴρ τῶν Χριστιανῶν (Mart. Pol. 12), welche die Heiden den Christen nur nachgesprochen haben werden, führt auf dieselbe Ansicht.

b) De vir. ill. 18, cf. 9.

c) Tom. I, p. 432.

legung werth geachtet. Es ist feststehend geblieben, was Eusebius zu bestreiten versucht hatte. Apollinarius von Laodicea — wenn anders diesem die weiterhin zu untersuchende Anführung gehört — nennt den Papias Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής. Anastasius Sinaita hat eine Kenntniß des papianischen Buches, welche durch keine uns bekannte Quelle vermittelt, also am natürlichsten als unmittelbar zu denken ist, und nennt zweimal den Verfasser desselben einen Schüler des Apostels Johannes a). Die erste, in der lateinischen Uebersetzung gänzlich verwirrte, von Halloix in den Anmerkungen zum Leben des Pantänus b) ohne Angabe der handschriftlichen Quelle griechisch gegebene, aber auch dort verderbte Stelle lautet bei diesem und Allen, welche sie abgeschrieben haben: λαβόντες τὰς ἀφορμὰς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ τοῦ Ἱεραπολίτου τοῦ ἐν τῷ ἐπισθητίῳ φοιτήσαντος καὶ Κλήμεντος, Πανταίνου τῆς Ἀλεξανδρέων ἱερέως καὶ Ἀμμωνίου σοφωτάτου, τῶν ἀρχαίων καὶ πρώτων συνῳδῶν ἐξηγητῶν εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων. Wenn nach πάνυ nicht ein Adjectiv ausgefallen ist, wird das für einen so späten Schriftsteller wohl nicht zu starke παναγίου zu lesen sein, dessen Abkürzung (πανῦ) mißverstanden wurde. Es scheint ferner der in der alten Kirche sehr verständliche Ausdruck ὁ ἐπιστήθιος c) von späteren griechischen Abschreibern nicht verstanden zu sein; sie dachten dabei wahrscheinlich an eine priesterliche, vielleicht an die mit dem Brustschild geschmückte hohepriesterliche Kleidung d) und vertauschten daher σὺν mit ἐν, während in der lateinischen Uebersetzung durch neues Mißverständniß oder neuen Schreibfehler aus qui vixit in epithetio der völlige Widersinn entstand qui dixit in epithetio, auf welcher gefährlichen Bahn der Herausgeber dann consequent weiterging, wenn er am Rand bemerkte, daß dies eine Schrift des Papias sein müsse. Auch

---

a) Contempl. anagog. in hexaëmeron, B. PP. Par. 1589, tom. I, p. 183 et 269.
b) Illustr. Script. eccl. or., tom. II, p. 851.
c) S. den Nachweis bei Routh, rel. s. I, p. 42.
d) Eus. h. e. V, 24, 3.

der Gebrauch von *φοιτᾶν* mit folgendem *σὺν*, wofür *συμφοιτᾶν* geeigneter scheinen mochte, trug zur Verwirrung bei, rechtfertigt sich aber hinlänglich durch die Redensarten *φοιτᾶν τινί* a) und *φοιτητής τινος* b). Es bezeugt also hier Anastasius, welcher den Papias zu den „alten und ersten mit einander übereinstimmenden Exegeten" rechnet, deren Beispiel er in seiner mystischen Auffassung des Sechstagewerks folge — was Alles er schwerlich ohne Kenntniß seines Buches sagen könnte —, daß Papias mit dem Lieblingsjünger Jesu als seinem Lehrer verkehrt habe. Auch Maximus Confessor, welcher an einer Stelle seines Commentars zum Areopagiten ein sonst unbekanntes Wort des Papias mit Angabe der Stelle citirt c), sagt an einer andern d): *Ταῦτά φησιν αἰνιττόμενος οἶμαι Παπίαν τὸν Ἱεραπόλεως τῆς κατ' Ἀσίαν τότε* (d. h. zur Zeit des in der Apostelgeschichte genannten Dionys in Athen) *γενόμενον ἐπίσκοπον καὶ συνακμάσαντα τῷ θείῳ εὐαγγελίστῃ Ἰωάννῃ. Οὗτος γὰρ ὁ Παπίας ἐν τῷ τετάρτῳ αὐτοῦ βιβλίῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων κ. τ. λ.*, eine Aussage, welche dann Pachymeres in seiner Paraphrase des Areopagiten lediglich wiederholt (l. l., p. 428).

So völlig verlassen also von Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern steht Euseb mit seiner Behauptung, daß Papias nicht der persönliche Schüler des Apostels Johannes gewesen sei. Nur für die zur Durchführung dieser Behauptung nothwendige Hypothese von dem sogenannten Presbyter Johannes hat er einen Vorgänger an Dionys von Alexandrien. Diesem gebührt die Ehre entweder der Entdeckung oder der Erfindung. Selbst rücksichtlich der zwei Johannesgräber in Ephesus hat Euseb sichtlich keine andere Quelle als ihn, nur daß er aus dem, was Dionys bescheiden und ehrlich

---

a) In den dem Symeon Metaphr. zugeschriebenen Acta mart. Ign., cap. 2, bei Dressel, Patr. apost., p. 350, wo übrigens ebenso als in den von Ruinart herausgeg. Act. mart. Ign., cap. I (l. c., p. 208) Ignatius ein Schüler des Apostels Johannes genannt wird.

b) Eus. h. e. III, 24, 5; VI, 4, 2.

c) Opera Dion. ed. Cord., tom. I, p. 32, de eccl. hier. II: *ὡς καὶ Παπίας δηλοῖ βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων κ. τ. λ.*

d) l. l. p. 422, de eccl. hier., cap. 7.

als Vermuthung gibt[a]), bereits eine *ἱστορία* macht, welche nur eines neuen Beweises der Wahrheit bedürfe (h. e. III, 39, 3). Auf das doppelte Grab, welches Polykrates von Ephesus noch nicht kennt (l. l. V, 24), wie denn dieser außer Philippus von Hierapolis nur den Apostel Johannes als Vertreter des Apostelkreises im vorderen Kleinasien kennt, wird heute Niemand mehr Gewicht legen wollen. Schon Hieronymus verhehlte es sich nicht, daß die Vertheilung dieser zwei Gräber auf zwei gleichnamige Männer eine sehr anfechtbare und keineswegs allgemein anerkannte Annahme sei[b]). Noch deutlicher, als das Schweigen aller nach Zeit und Ort competenten Schriftsteller über jenen zweiten Johannes, zeigt gerade die Auseinandersetzung des Dionys, daß wir es hier nicht mit einer naturwüchsigen Sage, sondern mit einer aus kritischem Bedürfniß hervorgewachsenen Hypothese zu thun haben. Zur Sage ist dieser Johannes erst in den apostolischen Constitutionen (VII, 46) geworden, dort aber auch gegen allen Verdacht der Geschichtlichkeit schon durch seine Umgebung völlig gesichert. Der als Nachfolger des Timotheus vom Apostel Johannes zum Bischof von Ephesus bestellte Johannes steht auf einer Linie mit Zacchäus von Cäsarea und dem von Paulus geweihten Ignatius von Antiochien. Ganz anders lag die Sache für Dionys. Trotz seines dringenden Wunsches, einen irgend nennenswerthen Johannes der apostolischen oder nachapostolischen Zeit zu finden, bietet ihm weder Literatur noch Tradition einen andern als Johannes Markus, welcher ihm wieder aus anderen Gründen nicht passend scheint, so daß ihm schließlich nichts bleibt, als einerseits die unbestreitbare Wahrheit, daß dem großen Apostel zu Ehren auch Andere den Namen könnten empfangen haben, und andererseits die berühmt gewordenen inneren Gründe, welche ihm die Abfassung der Apokalypse durch den Evangelisten bedenklich machten. So völlig blos liegen die letzten Gründe dieses in der Wissenschaft wenigstens

a) Bei Eus. h. e. VII, 25, 17: *ἄλλον δέ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.*

b) De vir. ill. 9: »et nonnulli putant, duas memorias ejusdem Joannis evangelistae esse.«

nicht „großen" Dionys. Aber auch Euseb hat uns in Stand gesetzt, sein Beweisverfahren zu controliren. Nachdem er das oben erwähnte Zeugniß des Irenäus angeführt hat, fährt er fort: „Papias selbst jedoch läßt in der Vorrede seiner Schrift merken, daß er ein Hörer und Augenzeuge der Apostel keineswegs gewesen ist; daß er vielmehr die Glaubenslehre von Männern, die jenen bekannt waren, empfangen habe, lehrt er durch folgende Worte u. s. w." So ist zu übersetzen. Uebersetzt man *ἐμφαίνειν* durch „versichern" wie neuerdings Holtzmann[a]) gethan hat, so gewinnt es den unrichtigen Anschein, als ob Euseb seine Meinung nicht blos aus der einen Stelle erschlossen, sondern aus andern deutlicheren herausgelesen hätte, in welchem Fall freilich unbegreiflich bliebe, daß er sie nicht citirt hat. Es heißt aber *ἐμφαίνειν* so wenig „versichern", daß es eines Zusatzes wie *σαφῶς* bedarf[b]), um mehr zu bedeuten als „andeuten". Mehr behauptet also Euseb nicht, als daß man aus den von ihm angeführten Worten Schlüsse ziehen könne, welche die Ansicht des Irenäus als unrichtig erwiesen; es fragt sich also, ob er richtig interpretirt hat.

Papias bezeichnet in dieser Stelle als Gegenstand seiner schriftstellerischen Thätigkeit unter Anderm auch das, was (*καὶ ὅσα*) er einst von den Presbytern gelernt und wohl gemerkt habe. ***Μανθάνειν παρά τινος*** heißt nie etwas Anderes als „durch persönlich empfangene Belehrung von Einem lernen". Es bezeichnet nicht blos das Object des Lernens als ein von ihm herrührendes, sondern das Lernen selbst als ein von ihm seinen Ausgang nehmendes. Es bedarf nur der Erinnerung daran, bis der Beweis für das Gegentheil, welches Weizsäcker kürzlich wieder behauptet hat[c]), geleistet wird. Aber wer sind *οἱ πρεσβύτεροι*, deren persönlichen Unterricht Papias genossen hat? Jedenfalls bezeichnet dies Wort im Munde des Papias, welcher selbst unter den presbyteri des Irenäus eine bedeutende Stellung einnimmt, andere Individuen, als in dem des Irenäus, der sein Enkel sein könnte, zumal dann, wenn er wie hier durch das *ποτὲ* auf eine fernere Vergangenheit

a) Die synoptischen Evangelien, S. 249.

b) Z. B. Eus. h. e. VII, 25.

c) Untersuchungen über die evang. Gesch., S. 28. Vgl. z. B. Iren. III, 3, 4.

zurückzuweisen scheint. Es müssen Männer sein, die, als er lernte, in Kleinasien lehrten und in den dortigen kirchlichen Kreisen ihrer *ἀρχαιότης* wegen als ehrwürdige Ueberbleibsel der Apostelgeneration „die Alten“ genannt wurden. Wen er meint, sagt er gleich darauf so deutlich, daß selbst Euseb (l. l. § 7) anstatt *πρεσβυτέρων* das von Papias nicht gebrauchte *ἀποστόλων* setzt. Wie aber Papias in seiner Jugend den belehrenden Umgang derselben selbst genossen haben will, so verschmähte er es auch nicht, im weiteren Verlauf seines Lebens aus zweiter Quelle zu schöpfen, nämlich die Worte jener *πρεσβύτεροι* zu erforschen von solchen, die mit ihnen zusammengelebt. Als secundäre Quelle werden diese schon durch die Verbindung des Satzes (*δὲ — καὶ*) gekennzeichnet. Daß es eine länger fortgesetzte, so oft sich Gelegenheit dazu bot, wiederholte Untersuchung gewesen, zeigt das an die Stelle der Aoriste *ἔμαθον* und *ἐμνημόνευσα* getretene Imperfect *ἀνέκρινον*. Er nennt diese mittelbaren Gewährsmänner nicht *πρεσβύτεροι*, obwohl sie sich großentheils gewiß ebenso wie er selbst in kirchlichen Aemtern befanden. Sie sind ferner nicht Repräsentanten der Apostelzeit, sondern stehen mit ihm auf wesentlich gleicher Stufe und haben vielleicht nur länger als er, oder auch nur andere Gelegenheit als er gehabt, mit den *πρεσβύτεροι* zu verkehren, deren Worte er wissen wollte. Es sind aber *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*, deren früher geschehene Aussagen er durch dies sein wiederholtes Fragen erforschte, und zwar, wenn wir von dem einen Philippus absehn, Apostel, jedenfalls persönliche Schüler Jesu und Autopten wenigstens eines Theiles seiner Geschichte. Und nur wegen dieses persönlichen Verhältnisses zu Jesu, nicht wegen irgend einer amtlichen Stellung sind sie ihm von Bedeutung; denn er wollte die „vom Herrn dem Glauben gegebenen, von der leibhaftigen Wahrheit herstammenden Gebote“ a) auf diesem Wege kennen, vielleicht auch verstehen lernen. Hiezu konnte ihm weder Paulus dienen, noch brauchte Aristion ausgeschlossen zu werden aus der Zahl der *πρεσβύτεροι*, weil er amtlicher Würde entbehrte.

Nicht coordinirt nun mit den Fragen *τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος*

a) Vgl. Steitz s. v. „Papias“ in Herzog's Enc. XI, S. 82.

εἶπεν κ. τ. λ. steht das Folgende; denn das Relativ *ἅ* kann unmöglich eine indirecte Frage einleiten, ist vielmehr durch sein *τε* an *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους* angeschlossen. Er pflegte die früher gesprochenen Worte der schon damals nicht mehr lebenden Presbyter zu erforschen und das, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen. Für die Unrichtigkeit der Coordination des Relativsatzes mit den Fragesätzen, welche Hieronymus (de vir. ill 18) unsicher ausdrückt durch quid ... dixissent und quid etiam Aristion et senior Joannes, discipuli domini, loquebantur, ist es bezeichnend, daß Sophronius, der griechische Uebersetzer des Hieronymus[a]), den letzteren Satz wiedergibt durch: *τί δὲ Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐλάλησαν.*

Es könnte nun bei oberflächlicher Betrachtung scheinen, als ob gerade die von Euseb gebrauchte Anknüpfung nöthigte, einen specifischen Unterschied zwischen den *λόγοι τῶν πρ.* und dem, was die beiden Letztgenannten sagen, anzunehmen; aber gerade die Hauptbeziehung, auf welche es hier ankommt, das persönliche Verhältniß zu Jesu, haben diese Beiden mit den Erstgenannten gemein. Sie sind wie jene *μαθηταὶ τοῦ κυρίου*, und der Eine von ihnen hat die in diesem Zusammenhang damit synonyme Benennung *πρεσβύτερος*, wie es scheint, in eminentem Sinne. Hier also den Unterschied einer ersten und zweiten Generation ausgesprochen zu sehen[b]), ist ohne allen Grund, und es ist die Sicherheit befremdlich, mit welcher Weizsäcker ohne die geringste Andeutung eines Beweises aus dem Sprachgebrauch der Zeit *μαθηταὶ τ. κ.* als Bezeichnung der treuen Christen im Gegensatz zu den Erfindern fremdartiger Gebote nimmt[c]).

a) S. bei Vall., tom. II, l. l.

b) So Weizsäcker a. a. O., S. 27.

c) Die Fälle kommen selbstverständlich nicht in Betracht, wo Personen, welche lange nach der apostolischen Zeit gelebt haben, zur Bezeichnung ihrer sittlich-religiösen Qualität als discipuli spiritales (Iren. IV, 33, 1) oder *καλοὶ μαθηταὶ* (Ignat. ad Pol. 2) bezeichnet werden, und ebenso alle Stellen, in welchen *μαθητὴς* im Sinn von *μαθητὴς τοῦ Χριστοῦ*, meist mit Beziehung auf den Zeugentod, als Prädicat ausgesagt wird (z. B. Ignat. Rom. 4. 5; Ephes. 1. 3).

Den Grund der auffallenden Nebeneinanderstellung glaubte man von jeher im Wechsel der Zeitform zu finden, also darin, daß jene Beiden, obwohl μαθηταὶ und πρεσβύτεροι, wie die Uebrigen, noch lebten, als Papias bereits seine Forschungen anstellte. Daß sie noch lebten, als er sein Werk schrieb, ist fälschlich gefolgert worden. Die Gegenwart des ἀνακρίνειν ist durch das Präsens λέγουσιν bezeichnet, obwohl dies nicht einmal für die ganze Zeit der Nachforschungen festzuhalten ist. Irenäus beruft sich oft in präsentischer Form auf das Zeugniß der Senioren, von denen, als er schrieb, der Letzte längst gestorben war, und von denen sich außer Papias und Polykarp Keiner durch hinterlassene Schriften eine längere Gegenwart gesichert hatte [a]). Es muß nur eine Zeit gegeben haben, in welcher sich diese Redeweise für Irenäus in Bezug auf seine seniores, für Papias in Bezug auf Aristion und Johannes naturgemäß bilden und zur Gewohnheit werden konnte. Daß Papias diese Beiden auch persönlich gekannt habe, läßt sich aus diesen Worten allein nicht zwingend beweisen. Da aber Euseb auch aus andern Stellen seines Werks (s. a. a. O., § 7) entnommen hat, daß Papias gerade aus dem persönlichen Umgang mit diesen die meisten seiner Ueberlieferungen geschöpft habe, und da sie, wie man aus dem λέγουσιν schließen muß, länger lebten als der ganze übrige Kreis, dem sie angehörten, so ist gewiß, daß eben diese beiden Männer es sind, deren persönlichen Belehrungen Papias es zu verdanken hat, daß er eine hervorragende Persönlichkeit unter den Senioren des Irenäus, den Jüngern der Jünger Jesu, ist. Auch daß Papias in der einzigen uns authentisch aufbewahrten Anführung des Presbyters nicht εἶπεν (§ 4), sondern ἔλεγεν sagt (§ 15), führt darauf, daß, als Papias schrieb, jener Presbyter zwar nicht mehr lebte, daß er sich aber einer Zeit erinnerte, da dieser so oder ähnlich zu reden pflegte. Da wir nun wissen — so gewiß, als man auf dem Gebiet der nicht urkundlich beglaubigten Geschichte überhaupt etwas wissen kann —, daß Papias gerade

a) II, 22, 5: »sicut evangelium et omnes seniores testantur, qui in Asia apud Joannem discipulum domini convenerunt . . . .«; und gleich darauf von noch Aelteren, die noch andere Apostel gesehen haben: »testantur de hujusmodi relatione«.

am Evangelisten und Apostel Johannes das hauptsächliche persönliche Mittelglied zwischen sich und der Geschichte Jesu hatte, da wir ferner von keinem andern Jünger Jesu mit Namen Johannes wissen außer dem Apostel und dem Johannes Markus, über Letzteren aber gerade der Presbyter Johannes als über einen Dritten dem Papias Nachricht überliefert hat, so müßten die Gründe überwältigend sein, welche uns nun endlich doch noch veranlaßten, unter dem πρεςβύτερος einen zweiten Johannes zu vermuthen. In diesem Falle hätten Irenäus und Alle außer Euseb nicht nur einigemale zwei hervorragende Persönlichkeiten verwechselt, sondern die sämmtlichen Schriften der Zeitgenossen und Landsleute des Papias und Irenäus, welche dem Euseb in beträchtlicher Zahl vorlagen, müßten überhaupt keine Ahnung davon gehabt und gezeigt haben, daß der große Apostelgreis von einem leicht zu verwechselnden Schattenbild begleitet gewesen sei. Die Unglaublichkeit dieser Annahme hat die Folge gehabt, daß man von vielen Seiten zwar nicht mehr das persönliche Verhältniß zwischen Papias und dem Apostel Johannes wegleugnet, wohl aber auf Grund der eigenen Worte des Papias die nebelhafte Persönlichkeit des zweiten Johannes glaubt festhalten zu müssen.

Es sind, so viel mir bekannt, überhaupt nur zwei Beweisgründe für die Unterscheidung eines Presbyters Johannes vom Apostel vorgebracht worden, und zwar dieselben zwei dürftigen Gründe, die seit den Tagen ihres Schöpfers Euseb, in denen sie so wenig Anklang fanden, nur insofern an Kräften zugenommen haben, als die Neigung größer geworden ist, sie beweiskräftig zu finden. Der erste Grund ist, daß Papias mit ἅ τε eine zweite Zählung beginne und in der zweiten Reihe einen Johannes habe wie in der ersten. Aber dieselbe Ungenauigkeit des Ausdrucks besteht bei der einen wie bei der andern Auffassung. Auch nach der noch immer herrschenden Auffassung Euseb's redet Papias zuerst von Worten der πρεςβύτεροι oder μαθηταὶ τοῦ κυρίου und dann noch einmal von dem, was zwei Männer sagen, die ebenfalls μαθηταὶ τ. κ., also im Sinne des Papias ebenfalls beide πρεςβύτεροι und ganz unzweifelhaft in dem ἤ τις ἄλλος μαθητής befaßt waren. Papias hat im einen wie im andern Fall neben eine Ge-

sammtheit zwei Personen gestellt, die ihr angehören, neben das Ganze den Theil, der ihm von besonderer Wichtigkeit ist. Den Grund davon haben wir darin erkannt, daß jene Zwei noch eine Zeit lang seine Zeitgenossen gewesen sind, so daß das „was sie sagen“ ein Hauptgegenstand seiner Nachforschung werden konnte, wenn auch oft einer solchen, die sich, weil er örtlich von ihnen getrennt war, oder weil sie inzwischen gestorben waren, durch Andere vermittelte.

Der zweite Grund ist nicht blos nichtig, sondern wird zum Beweis des Gegentheils. Eusebius meint nämlich, daß Papias den an letzter Stelle genannten Johannes durch den Beinamen ὁ πρεςβύτερος von dem Apostel gleichen Namens unterscheide. Aber Euseb und die Kritiker nach ihm konnten wissen, daß ὁ πρεςβύτερος Ἰωάννης nicht heißt „der Johannes, welcher der Presbyter heißt, welcher diesen Beinamen hat im Unterschied von einem Andern“, sondern vielmehr „der Presbyter, der bekannte Presbyter, nämlich Johannes“. Wo im Neuen Testament ein Johannes, ein Jakobus, ein Judas, eine Maria von Andern gleichen Namens unterschieden wird, da steht die signalisirende Apposition an der richtigen Stelle nach dem Namen. Es muß also zu jener Zeit, d. h. in der Jugend des Papias, in der dortigen Gegend Einer gelebt haben, welcher kurzweg ὁ πρεςβύτερος genannt wurde, und das wird bestätigt durch die zweite papianische Stelle bei Euseb (§ 14). Wie es an sich wahrscheinlich ist, daß Papias die Bezeichnung als Presbyter in Bezug auf Johannes nicht anders gemeint habe, als in Bezug auf die andern Lehrer seiner Jugend, die Jünger Jesu, so nöthigt vor Allem die namenlose Bezeichnung eines Mannes als ὁ πρεςβύτερος zu der Annahme, daß dieser so genannt worden sei in einem Sinn, in welchem er den Titel nicht mit vielen Andern theilte. Es kann nicht ein Gemeindeältester sein, wie es deren in jeder Gemeinde und vollends in dem größeren Kirchenkreis, aus welchem heraus und an welchen Papias schrieb, Viele gab. Auch ein aus dem Presbyterium einer Gemeinde als Bischof hervorragender Mann kann nicht als unterscheidende Benennung den Titel führen, der ihn eben nicht unterscheidet, sondern mit Anderen zusammenschließt. Die Redeweise erklärt sich nur

dann, wenn der so Bezeichnete unter den „Alten“ im Sinn des Papias eine einzigartige Stellung einnahm, sei es durch Alter und Würde, sei es durch eine besondere Beziehung zu Papias, sei es, weil er, nachdem die übrigen Vertreter der apostolischen Zeit gestorben, allein noch übrig war. Anders läßt sich auch die Selbstbezeichnung des Verfassers des zweiten und dritten Johannisbriefs nicht erklären. Wer sich ohne Namennennung als ὁ πρεσβύτερος überschreibt in Briefen an eine Gemeinde und eine Privatperson, muß gewohnt gewesen sein, in seinem Kreise allein so genannt zu zu werden, während die auch Presbyter heißenden Gemeindebeamten in jener Zeit nicht mit dem Titel, sondern mit dem Personennamen genannt wurden. Es unterscheidet sich also diese Selbstbezeichnung wesentlich von dem Fall, wo sich Petrus in einer Ermahnung an Gemeindeälteste ihren συμπρεσβύτερος, Genossen ihres Berufs an der Gemeinde, nennt (1 Petr. 5, 1). Eher läßt sich vergleichen, daß sich Paulus einmal in halb scherzendem Ton „Paulus, den Alten“ nennt (Philem. V. 9), wie er meint, daß man ihn nenne oder nennen könne. Auch Irenäus gebraucht einmal πρεσβύτης (I, 15, 6), was doch nie ein Amtsname gewesen ist, in gleichem Sinne wie sonst πρεσβύτερος. Und gerade so wie für diesen aus dem größeren Kreise der Senioren Einer hervorragt, weil er in ihm seinen Lehrer, die zur Zeit seiner Jugend bedeutendste Persönlichkeit oder auch den Viele Seinesgleichen überlebenden „Alten“ verehrte, so gab es auch für die Zeit und Gegend des Papias einen πρεσβύτερος vor allen Andern, und dieser Eine war Johannes, der einzige dort bekannte, keines Unterscheidungszeichens weiter bedürftige Johannes, der Apostel und Evangelist, derselbe also auch, welcher den zweiten und dritten Johannisbrief geschrieben hat.

Es hat sich also nicht nur die Behauptung des Irenäus bestätigt, daß Papias der persönliche Schüler des Apostels Johannes gewesen sei; auch dies hat sich ergeben, daß, da es niemals einen Presbyter Johannes im Unterschiede vom Apostel gegeben hat, dieser selbst der Gewährsmann ist, auf welchen sich Papias begreiflicher Weise vorzugsweise zu berufen liebte, daß also Papias, um mit Schleiermacher zu reden, seine Nachrichten aus besten Händen hatte. Der Irrthum, der hier obgewaltet hat, liegt also weder

auf Seiten des Irenäus, noch auf der des Papias, sondern auf Seiten derer, welche im Anschluß an die, was den Erfolg anlangt, so glückliche Hypothese des Dionys dessen bescheidene Vermuthung in beglaubigte Geschichte verwandelt haben, sei es wie Euseb um der kritischen Operation willen, die es erleichtert, sei es um jeglichen Zusammenhang zwischen den theilweise wunderlichen Anschauungen des Papias und dem Apostel Johannes zu zerreißen, wie z. B. Baronius a). Es ist nur der Macht der Gewohnheit zuzuschreiben, wenn selbst Steitz in dem genannten trefflichen Artikel, obwohl er sich von beiden Motiven frei zeigt, den Presbyter Johannes als sicheren Faden in diesem Labyrinth preist, während andere Gelehrte noch immer offen genug sind, dies vermeintliche Ergebniß historischer Untersuchung deshalb für wichtig zu erklären, weil die Kritik der johanneischen Schriften Fragen übrig lasse, für deren Lösung das Vorhandensein eines zweiten Johannes nicht gleichgültig sei b). Hat sich nun gezeigt, daß diese Fragen allein den zweiten Johannes geschaffen haben, so wird die Kritik anderswo die Antwort auf ihre Fragen zu suchen haben.

Das Einzige, was wir außer dem Gesagten über die persönlichen Verhältnisse des Papias wissen, ist, daß er in Hierapolis mit Töchtern eines Philippus zusammengelebt und von ihnen Ueberlieferungen über Thatsachen aus der Apostelzeit empfangen habe. Denn wenn Euseb sich so ausdrückt, als habe Papias den Philippus selbst, der auch hier wieder Apostel heißt, noch gekannt c), so zeigt sich die Ungenauigkeit seines Ausdrucks sofort darin, daß Papias nur von den Töchtern des Philippus jene wunderbare Erzählung von einer in der Umgebung oder zur Zeit (*κατ' αὐτόν*) des Philippus geschehenen Todenauferstehung will gehört haben. Daß in Hierapolis längere Zeit ein Philippus gelebt hat mit zwei unverheiratheten Töchtern, welche ebenfalls dort in hohem Alter ge-

a) Ad ann. 118, cap. VI. Sein Motiv dazu blickt deutlich durch ad a. 34, cap. LXXV.

b) S. z. B. Gaß s. v. Johannes Presb. in Herzog's Encyklopädie.

c) Eus. h. e. l. l., § 9: *Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὴν Ἱεράπολιν Φίλιππον τὸν ἀπόστολον ἅμα ταῖς θυγατράσι διατρῖψαι διὰ τῶν πρόσθεν δεδήλωται· ὡς δὲ κατὰ τοὺς αὐτοὺς ὁ Παπίας γενόμενος* κ. τ. λ.

storben und begraben seien, bezeugt Polykrates von Ephesus in seinem Brief an Victor von Rom [a]). Damit ist aber auch erwiesen, daß es nicht in strengerem Sinn ein Apostel war, wie Polykrates ihn nennt, sondern der in der Apostelgeschichte erwähnte Evangelist Philippus, von welchem wir wissen, daß er damals *θυγατέρες παρθένοι τέσσαρες προφητεύουσαι* gehabt habe (Apg. 21, 9). Daß aber die Nachricht des Polykrates nicht auf willkürlicher Combination eines beliebigen Philippus mit dem in der Apostelgeschichte genannten beruht, zeigt die genaue Angabe, daß nur zwei dieser Töchter in Hierapolis gestorben seien, die dritte dagegen (*ἡ ἑτέρα*) in Ephesus, seinem bischöflichen Wohnsitz, begraben liege, diese wahrscheinlich verheirathet nach Clem. Strom. III, 6, 52. Er sagt auch nicht einmal ausdrücklich, daß sie Prophetinnen gewesen seien, was bei Abhängigkeit seiner Erzählung von der Apostelgeschichte nicht ausgeblieben wäre; vielleicht deutet er es an, indem er der Einen das Prädicat *ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη* gibt. Erst Cajus von Rom, der keine unmittelbare Kenntniß der Verhältnisse hat, nimmt aus der Apostelgeschichte die Vierzahl und läßt alle vier in Hierapolis begraben sein [b]). Aus diesem Sachverhalt, wenn nämlich Papias nur jene *δύο θυγατέρες γεγηρακυῖαι παρθένοι*, nicht aber den Philippus selbst persönlich gekannt hat, erklärt es sich völlig, daß er diesen nicht auch neben Aristion und Johannes als seinen Gewährsmann unter den *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* ausgezeichnet hat.

Papias wird also, wenn es erlaubt ist, auf Grund dieser Untersuchung eine Skizze seiner äußeren Lebensstellung zu zeichnen, welche sich vor der des obengenannten Halloix [c]) nicht blos durch ihre Kürze vortheilhaft auszeichnen wird, um das Jahr 80 geboren sein, dann in Ephesus als ungefährer Altersgenosse und Jugendfreund des Polykarp [d]) in der Umgebung des greisen Johannes

a) Eus. h. e. V, 24, 2.
b) Ibid. III, 31.
c) l. l. I, p. 637—647.
d) Ob die lateinische Uebersetzung von *ἑταῖρος* in contubernalis (Iren. V, 33, 4) auf genauerer Tradition beruht, und was diese enthielt, wage ich nicht zu behaupten.

vielleicht bis zu dessen Tode (101) gelebt haben. Auch andere persönliche Jünger Jesu müssen damals gelegentlich dorthin gekommen sein oder dauernd dort sich aufgehalten haben, aus deren Munde er gehört und seinem Gedächtniß eingeprägt hat, was sie von Jesu zu erzählen wußten. Viele Jahre werden seitdem nicht verstrichen sein, bis er nach Hierapolis kam; denn er hat die Töchter des Philippus, welche um das Jahr 60 schon *παρθένοι*, also nicht mehr Kinder waren, noch gekannt, was uns, wenn wir auch das hohe Alter, das sie erreicht haben sollen, gehörig in Anschlag bringen, höchstens bis zum Jahre 120 hinabführt. In Uebereinstimmung hiermit setzen die Chroniken in die Zeit Trajan's seine Blüthezeit wie die des Polykarp, also wahrscheinlich in der Meinung, daß er wie dieser noch unter Trajan sein bischöfliches Amt angetreten habe. Er führte dasselbe bis in die ersten Jahre Marc Aurel's und starb nach fast fünfzigjähriger Amtsführung, wahrscheinlich etwas früher und etwas jünger als sein Freund Polykarp, als Märtyrer in Pergamum. Etwas Unwahrscheinliches enthält dieser Lebensgang nicht, was bei der Zerstreutheit der Nachrichten, aus denen die wenigen Züge zusammengesetzt sind, ein günstiges Zeugniß für ihre Glaubwürdigkeit sein möchte. Ueber die Zeit der Abfassung seines Werkes hat sich nur das, und auch dies nur als wahrscheinlich ergeben, daß eine geraume Zeit zwischen seinem einstmaligen Lernen bei den Jüngern des Herrn und dieser Frucht anhaltenden Forschens liegen muß. Männer seiner Art pflegen nicht früh zu schriftstellern, und ein Werk, wie sich uns das seinige darstellen wird, entsteht am ersten, wenn ein Greis die Zahl der Mitbesitzer seiner Jugenderinnerungen und Lebenserfahrungen abnehmen und die Zeit kommen sieht, wo man Beides vermissen wird. Es wird daher die Abfassung seines Werkes dem Jahr 150 näher stehen als dem Jahr 110.

II. Das Werk des Papias.

Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα oder *βιβλία πέντε*, so hatte Papias sein Werk überschrieben; denn nur, wenn auch die letzteren Worte dem Titel angehören, erklärt sich der sowohl der

Schwierigkeit, als der textkritischen Beglaubigung wegen vorzuziehende Genitiv. Der Singular aber ist durch die Uebersetzung des Hieronymus: explanatio sermonum domini (vir. ill. 18) gegen ungenauere Anführungen aus späterer Zeit gesichert. Maximus Confessor zieht an den genannten Stellen den Titel nur zusammen, wenn er das erste und vierte Buch τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων citirt, während in den weiterhin zu besprechenden Citaten bei Oekumenius, Theophylakt und in den Catenen zwar der Singular ἐξηγήσεως regelmäßig sich findet, aber constant λόγων statt λογίων geschrieben ist, was aber Alles zu einer andern Annahme über die ursprüngliche Gestalt des Titels nicht nöthigt. Schwieriger als sein Wortlaut ist der Sinn desselben zu bestimmen. Denn ἐξήγησις kann ebensowohl Erzählung und Aufzählung als Auslegung heißen. Im Neuen Testament heißt ἐξηγεῖσθαι nie etwas Anderes als erzählen[a]); es unterscheidet sich überhaupt von διηγεῖσθαι nur so, daß dies das Zerlegen eines überlieferten Stoffs in seine Theile und die ordnende Darstellung bezeichnet, während jenes heißt, Eins aus dem Andern herleiten und nach dem Andern vorführen. Alles dies aber kann vom Erzähler so gut als vom Erklärer prädicirt werden. Auch würde weder das Object seiner ἐξήγησις, noch die Aufführung des Papias unter den alten übereinstimmenden Exegeten bei Anastasius (s. oben) dagegen sprechen, daß Papias eine möglichst vollständige Sammlung von λόγια κυριακά habe geben wollen, was ja zu seiner Zeit nicht ohne erklärende und rechtfertigende Bemerkungen und zu allen Zeiten kaum ohne Beifügung von Thatsachen aus der Geschichte Jesu hätte geschehen können. Beim ersten Ueberblick über den Inhalt seines Werks möchte man geneigt sein, sich eine solche Vorstellung von demselben zu machen und darnach den Titel zu verstehen. Aber die schon berührte Aussage seiner Vorrede entscheidet dagegen: „Ich will aber nicht zögern, dir auch alles das, was ich einst von den Presbytern lernte und wohl merkte, mit den Auslegungen zusammenzustellen, da ich von der Wahrheit desselben überzeugt bin.“ Er redet hier von einem zweiten Bestandtheil seines Werkes, welcher ihm fast der Recht-

---

a) Luk. 24, 35. Apg. 15, 12 u. 14; 21, 19; auch Joh. 1, 18.

fertigung zu bedürfen scheint, während er den Hauptbestandtheil, um dessentwillen er das Buch geschrieben, also auch überschrieben hat, mit *αἱ ἑρμηνεῖαι* bezeichnet. Der Artikel bei diesem Wort verbietet es, *ταῖς ἑρμηνείαις* als eigentlich adverbiale Näherbestimmung zu *συντάξαι* zu fassen, so daß es hieße „auslegend zusammenstellen". Das Object dieser *ἑρμηνεῖαι* sind vielmehr die *λόγια κυριακά*. Daß er sich aber nicht darauf beschränkt habe, diese selbst zu erklären, sondern auch, was er aus dem Munde der Aeltesten gehört habe, hinzugefügt habe, rechtfertigt er eben dadurch, daß er von der Wahrheit auch dieser Nachrichten überzeugt sei, und dies wieder dadurch, das er „nicht wie die Menge seine Freude an denen gehabt habe, die viel sagen, sondern an denen, welche die Wahrheit lehren, und nicht an denen, welche fremde, sondern an denen, welche die vom Herrn dem Glauben gegebenen und von der Wahrheit selbst herkommenden Gebote in Erinnerung haben." Am natürlichsten scheint es, auch hier *μνημονεύειν* in gleicher Bedeutung zu nehmen wie kurz vorher und zweimal noch im Zeugniß über Markus. Aber, mag dem sein wie ihm wolle, das geht unwidersprechlich aus dieser sprachlich allein haltbaren Erklärung der Worte *καὶ ὅσα* und *συντάξαι* oder *συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις* hervor, daß er den eigentlichen Gegenstand seines erklärenden Werkes, die *λόγια κυριακά*, nicht aus dem Munde jener Presbyter, der Lehrer seiner Jugend, geschweige denn aus dem Munde derer, welche mit ihnen verkehrt haben, der *παρηκολουθηκότες τοῖς πρεσβυτέροις*, empfangen hat, daß er vielmehr die von ihnen empfangenen Ueberlieferungen, seien es nun Erzählungen oder Aussprüche Jesu oder Erklärungen solcher, als einen secundären und tertiären Bestandtheil jenem primären hinzufügt, und daß er es nöthig findet, dies Verfahren zu rechtfertigen. Wenn er aber die *λόγια κυριακά*, denen seine Arbeit in erster Linie gilt, nicht durch die *πρεσβύτεροι* und nicht durch ihre Schüler empfangen hat, so hat er sie auch nicht aus anderer mündlicher, sondern aus schriftlicher Ueberlieferung, und zwar aus einer solchen, über deren Gebrauch er nicht nöthig findet sich zu rechtfertigen. Er schöpft mit einem Wort die *λόγια κυρ.* aus *γραφαὶ κυριακαί*, wie etwa 30 Jahre nach Abfassung des papianischen Werkes Dionys

von Korinth die neutestamentlichen Schriften und selbstverständlich vor Allem die auf den κύριος unmittelbar bezüglichen, die Evangelien nennt (Eus. h. e. IV, 23, 12). Daß λόγια nicht wohl etwas Anderes heißen kann als göttliche Aussprüche, also λόγια κυριακά auch zunächst nichts Anderes als (göttliche) Aussprüche des Herrn, wird jetzt ziemlich allgemein zugestanden. Auch Polykarp versteht unter den λόγια τοῦ κυρίου, welche von Vielen nach ihrem Gelüste ausgelegt würden, nichts Anderes (ep. Pol., cap. 7). Wie breit aber in den Schriften, aus welchen Papias schöpfte, der diese Aussprüche einfassende historische Rahmen war und inwieweit Papias selbst Anlaß, Zeit und Ortsverhältnisse der ihm zunächst wichtigen Aussprüche bei seiner Erklärung berücksichtigte oder mit seiner Erklärung solche Angaben, wo sie in den Quellen fehlten, verband, läßt sich weder aus dem Titel seines Buches schließen, noch aus den Worten der Vorrede, welche denselben, wie bemerkt, einigermaßen modificiren. Der Inhalt seines Buches zeigt, daß er trotz des Titels kein geringes Interesse auch für Thatsachen und zwar besonders für minder bekannte und geglaubte Thatsachen hatte, wie denn auch wirklich der Begriff von λόγια einer Erweiterung auf solche göttliche Offenbarungen fähig ist, welche nicht blos im Worte bestehen. Es ist mit Unrecht behauptet worden, daß τὰ λόγια nur dann Anderes als Aussprüche unter sich befassen könne, wenn dies Andere in einer als göttlich anerkannten Schrift, also insofern doch wieder als göttliches Wort vorhanden sei. Allerdings werden bei Ephräm a) mit τὰ κυριακὰ λόγια die geschriebenen Evangelien bezeichnet; aber es erklärt sich dieser Ausdruck doch nicht dadurch, daß diese Schriften als von Christus ausgegangen, sondern dadurch, daß ihr Inhalt als durch Christus geschehene Gottesoffenbarung angesehen wurde; und dies wieder erklärt sich nur dann, wenn man als Hauptinhalt dieser Schriften die Aussprüche Jesu betrachtete, ohne darum die Thatsachen seines Lebens davon auszuschließen. Der Sprachgebrauch des Irenäus ist geeignet, dies zu erklären. Wo es darauf an-

---

a) Bei Photius, cod. 228; vgl. gegen Schleiermacher Anger, Ratio qua loci v. test. in ev. Matth. etc., P. III, p. 8.

kommt, unterscheidet er sehr bestimmt zwischen dem in den Evangelien niedergelegten Zeugniß der Apostel und dem Selbstzeugniß Jesu in den Evangelien, so daß er die Untersuchung über beide in zwei verschiedenen Büchern führt. Die apostolisch-evangelische Lehre stellt er im dritten Buche dar, die sermones domini behandelt er im vierten. Aber da diese ihm schriftlich vorliegen und den Hauptinhalt der Evangelien bilden, so stellt er sie auch, als ob sie selbst eine Schrift wären, neben die übrigen Bestandtheile des Canons (. . et dominus dixit et reliquae demonstrant scripturae; II, 28, 7). Als Bestandtheile der Schrift stehen die eloquia domini auch II, 30, 6 neben Moses und den übrigen Propheten. Besonders bezeichnend aber ist folgende Stelle (I, 8, 1): *Τοιαύτης δὲ τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν οὔσης, ἣν οὔτε προφῆται ἐκήρυξαν οὔτε ὁ κύριος ἐδίδαξεν, οὔτε ἀπόστολοι παρέδωκαν, ἣν περὶ τῶν ὅλων αὐχοῦσι πλεῖον τῶν ἄλλων ἐγνωκέναι, ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες καὶ τὸ δὴ λεγόμενον ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν ἐπιτηδεύοντες, ἀξιόπιστα προσαρμόζειν πειρῶνται τοῖς εἰρημένοις, ἤτοι παραβολὰς κυριακάς, ἢ ῥήσεις προφητικάς, ἢ λόγους ἀποστολικούς . . . . . ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῇ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων κακοσυντέθῳ φαντασίᾳ.* An die Stelle der glaubwürdigen Schriften treten ihm die Gleichnißreden Christi und die apostolischen und prophetischen Aussagen, und an die Stelle dieser wieder, ohne daß damit das Uebrige davon ausgeschlossen sein soll, das ihm besonders Wichtige, die *κυριακὰ λόγια.* Aber nicht weil er Christum als Verfasser aller heiligen Schrift denkt, nennt er dasselbe *λόγια κυριακά*, was am Schluß des Abschnittes in Rücksicht auf seinen allgemeinen Inhalt und seinen letzten Urheber *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* heißt. Vielmehr im Unterschied vom Neuen Testament, in welchem Christus und die Apostel reden, wird das Alte Testament dem heiligen Geist zugeschrieben (III, 6, 1; IV, 1, 1). So versteht Irenäus auch unter dominicae scripturae nicht vom Herrn ausgegangene, sondern ihn verkündigende heilige Schriften, zunächst die neutestamentlichen, in der Kirche, wie die Bäume im Paradies gewachsenen (V, 20, 2), dann aber überhaupt alle heiligen Schriften, weil sie Christum zum Inhalt haben (II, 30, 6; 35, 4).

Wäre der Verfasser des Hebräerbriefes in demselben Maße als die Männer der nachapostolischen und altkatholischen Kirche auf die Aussprüche Christi, auf die *ἐντολαὶ παρὰ τοῦ κυρίου δεδομέναι* gerichtet gewesen — daß er es nicht ist, theilt er mit allen apostolischen Schriftstellern —, so würde er statt *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* a potiori auch *τὰ λόγια κυριακά* haben schreiben können, wo er von dem Inhalt christlicher Unterweisung redet (5, 12). Nicht eine heilige Schriftensammlung und nicht die alttestamentliche Offenbarung kann er damit meinen, sondern nur die neue mit Christus gegebene Gottesoffenbarung, welche damals nur erst Gegenstand mündlicher Verkündigung war, welche aber die Thatsachen des Lebens Jesu mitumfaßte; denn auch Tod und Auferstehung Jesu waren Offenbarungen Gottes, Christus selbst der eine *λόγος τοῦ θεοῦ*.

Ueber den Umfang nun, in welchem Papias Geschichtliches in den Schriften vorfand, welchen er die Aussprüche Jesu hauptsächlich entnahm, und in welchem er dies zum Gegenstand seiner Auslegungen machte, läßt sich nichts Bestimmtes im Voraus sagen. Das nur hat sich uns unzweideutig ergeben, daß er zwar nicht Schriften muß commentirt haben, sondern Aussprüche des Herrn, aber solche, welche ihm schriftlich überliefert waren in einer Weise, welche ihm und seinen Lesern als durchaus zuverlässig galt, während er die Hinzufügung von nur mündlich Ueberliefertem fast entschuldigen, jedenfalls die Zuverlässigkeit des so Ueberlieferten glaubt sichern zu müssen durch starke Betonung seines eigenen Glaubens daran, seiner Gewissenhaftigkeit bei der Sammlung und der Glaubwürdigkeit seiner Zeugen. Es scheint mit diesem Ergebniß der bisherigen Untersuchung in Widerspruch zu stehen, was Papias zur Erklärung seines Eifers im Erforschen mündlicher Ueberlieferung sagt[a]), aber doch nur dann, wenn man von der falschen Voraussetzung ausgeht, daß er die *λόγια* selbst hauptsächlich oder auch nur zu einem großen Theil aus mündlicher Ueberlieferung empfangen habe, und dann folgerecht unter den von ihm minder günstig an-

a) l. l.: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

gesehenen Büchern Evangelien versteht. Es würde dann seine Aeußerung auf einer Linie stehen mit der Berufung der Gnostiker auf die viva vox (Iren. III, 2, 1), wenn sie in der Uebung ihrer exegetischen Kunst an den von der Kirche anerkannten apostolischen Schriften ermüdeten. Schrieb Papias, was sich uns aus seiner geschichtlichen Stellung als das Natürlichste ergab, um 140, zu der Zeit, als Justin seine Apologieen schrieb und Valentin in Rom war, so gab es damals eine nicht mehr unbedeutende kirchliche und vielleicht noch reichere häretische Literatur. Es wird heute kaum mehr bezweifelt werden, daß in dieser Zeit außer den drei ersten Evangelien das des Johannes in Kleinasien gelesen und als Werk des Apostels Johannes anerkannt wurde. Die alexandrinischen Gnostiker hatten zu jener Zeit unser Evangelium des Johannes in starkem Gebrauch. Die Presbyter des Irenäus (V, 36, 2), unter welchen Papias gewiß nicht der Jüngste war, berufen sich wörtlich auf Joh. 14, 2. Eine wegwerfende Aeußerung des Papias über ein unter diesen seinen Genossen nicht minder als bei den Gnostikern angesehenen Werkes wäre nicht begreiflich. Er kannte die Apokalypse und hat ihre Glaubwürdigkeit, d. h. ihre Abfassung durch den Apostel Johannes, bezeugt. Denn was sonst sollte *τὸ ἀξιόπιστον* im Munde des Andreas von Cäsarea bedeuten? Er muß das Werk des Papias bei seiner Bearbeitung der Apokalypse zur Hand gehabt haben, wenn er es in der Vorrede für überflüssig erklärt, von der Theopneustie dieses Buches ausführlich zu reden, da außer Gregor dem Theologen und Cyrill auch die Aelteren, Papias, Irenäus, Methodius und Hippolytus ihr die Glaubwürdigkeit bezeugen[a]), und wenn er verspricht, aus den Schriften dieser Männer gelegentlich Anführungen zu machen, wie er uns denn auch wirklich einen sonst nicht bekannten Ausspruch des Papias aufbewahrt hat[b]). Wenn ihm aber das Buch des Papias vorlag, so

---

a) *Ταύτῃ προςμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον*, Comm. in apoc. ed. Sylburg, Heidelb. 1596, p. 2.

b) l. l., p. 52. Vgl. auch Routh, Rel. s. I, p. 14 sq. et 41 sq. Dort ist auch aus dem Mischwerk des Oekumenius und Arethas abgedruckt, was diese aus Andreas abgeschrieben haben, wobei ihr Zusatz (*Παπίου*) *δια-*

kann er unmöglich aus der bloßen Benutzung oder Nennung oder ehrenvollen Anerkennung der Apokalypse von Seiten des Papias das Recht entnommen haben, ihn als Zeugen für die Axiopistie und Theopneustie des Buchs anzuführen; denn alle Zweifel an Beidem hatten längst vor Andreas, schon bald nach der Zeit des Papias sich als Zweifel an der apostolischen Herkunft des Buchs vernehmen lassen. — Es gab ferner in nächster Nähe des Papias, gewiß auch in Hierapolis, seit 80 Jahren zahlreiche Briefe des Paulus. Papias selbst führte den ersten Brief des Petrus wie den des Johannes an. Alles dies nöthigt uns, der Aeußerung seiner Abneigung gegen Bücher im Gegensatz zur lebendigen Stimme von Männern, denen er vertraute, eine andere Richtung zu geben, als auf alles Geschriebene, zumal er selbst die *λόγια*, die er auslegte, hauptsächlich auf schriftlichem Wege empfangen hatte. Seine Aeußerung ist zu verstehen aus dem Zweck seines Buchs. Es müssen Bücher gemeint sein, die er als Hermeneut zum Verständniß oder zur Bestätigung der *λόγια* hätte heranziehen können. Mochten es häretische oder katholische sein, sie waren gewiß meist erst an ihn herangetreten, als er in reiferem Alter stand und seine vornehmlich auf persönlicher Einwirkung ruhende Bildung sich abgeschlossen hatte. Sie konnten in seinen Augen den Vergleich nicht aushalten mit dem Schatz seiner Jugenderinnerung, sie athmeten einen andern Geist. Wie er ehedem in der *μάρτυς ἀληθὴς τῆς ἀποστόλων παραδόσεως* a) die *λόγια* verstehen gelernt, so wollte er sie auslegen.

Untersuchen wir den Inhalt seines Werks, so ist gleich die erste Beobachtung, die sich uns aufdrängt, eine bedeutsame Bestätigung dafür, daß die *λόγια* des Papias wesentlich in unsern Evangelien enthalten sind, ihm also auch wohl nicht durch mündliche Ueberlieferung zugekommen waren. Unter den uns aufbehaltenen Fragmenten findet sich nur eine einzige Lehraussage Jesu über die Herrlichkeit seines künftigen Reichs auf Erden und die Antwort Jesu

---

δόχου τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου wiederum zeigt, wie wenig Beachtung Euseb's Meinung gefunden hat.

a) Iren. III, 3, 4.

auf eine daran sich anschließende ungläubige Frage Judas des Verräthers a). Wenn auch die bei Irenäus (V, 36, 1 u. 2) sich findende Ueberlieferung der Presbyter, wie von Routh (vol. I, p. 10) geschieht, unter die Fragmente des Papias gerechnet wird, wofür und wogegen gleich wenig zu sagen ist, so ist das einzige darin wörtlich angeführte Wort Jesu aus Joh. 14, 2 entnommen, während die freieren Anführungen oder bloßen Anspielungen, wie auf die Gleichnisse vom Säemann und vom großen Abendmahl, keine andere evangelische Ueberlieferung voraussetzen, als die in unsern Evangelien enthaltene. Es bleibt also bei dem einzigen uns erhaltenen außercanonischen λόγιον aus dem Werk des Papias, womit bewiesen ist, daß jedenfalls nur äußerst wenige und wenig auffallende dieser Art in einem Buch enthalten gewesen sind, welches, wie gezeigt worden, mindestens bis in's 7. Jahrhundert als Werk eines Apostelschülers mit Achtung gelesen wurde. Wie mancherlei Derartiges ist uns selbst aus häretischen Evangelien aufbewahrt! Wenn daher Euseb sagt (l. l., § 11 sq.), daß Papias sowohl einige fremdartige Gleichnisse und Lehren des Herrn, als auch einiges andere Fabelhaftere, als aus ungeschriebener Ueberlieferung auf ihn gekommen, in sein Werk aufgenommen habe und dafür dann sofort als einziges Beispiel die Lehre von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden nach der Todtenauferstehung nennt, so beweist uns das einerseits wieder, daß Papias die Hauptsache (im Gegensatz zu τινὰ ἄλλα) aus geschriebener Ueberlieferung, und zwar aus den von Euseb anerkannten Evangelien genommen hat, und nöthigt uns andererseits nicht, sehr viele derartige λόγια anzunehmen. Der eine, von Irenäus aufbehaltene Lehrspruch ist parabolisch und lehrhaft und auf das zukünftige Reich bezüglich, vereinigt also alle von Euseb jenen papianischen Ueberlieferungen nachgesagten Eigenschaften. An diesen einen scheint er bei seiner Beschreibung allein gedacht zu haben, der ihm, dem Antichiliasten, um so unheimlicher und „mythischer" erscheinen mußte wegen der bedenklichen Stellung, welche dort die Gegner solcher Hoffnungen neben Judas angewiesen bekommen.

---

a) Iren. V, 33, 3 u. 4. Das Letztgenannte: Videbunt, qui venient in illa.

Jenes *λόγιον* aber führten nach Irenäus die Presbyter, denen er es verdankt, auf einen Bericht des Apostels Johannes zurück. Auch Papias wird es daher abgeleitet haben, da er, wie wir nicht blos aus der Vorrede, mehr noch aus den Angaben Euseb's schließen müssen, bei Anführung solcher *παραδόσεις* seine Quelle genau anzugeben pflegte. Auch das führt uns darauf, daß Euseb unmittelbar nach jener Bemerkung über das tausendjährige Reich sagt, daß Papias die in Bilder gekleideten und mystisch zu deutenden apostolischen Aussagen nicht verstanden habe. So wird Papias dies wieder auf seinen Johannes zurückgeführt und diesen in jenem Zusammenhang als Apostel bezeichnet haben. Aus Mißverstand einer im Canon befindlichen Aussage eines Apostels kann sich Euseb nicht ganze Parabeln und Lehrstücke des Papias entstanden denken; er hätte ihn dann der Erdichtung beschuldigen müssen. Da er dies aber nicht thut, so erkennt er damit in trauriger Inconsequenz an, daß Papias allerdings über außercanonische, aber echt apostolische Ueberlieferung zu verfügen hatte, die er dann mißverstanden haben soll. Daß der Ausspruch wirklich vom Apokalyptiker Johannes herrührt, hat in der That auch nichts gegen sich. Denn daß dieser eine Verklärung der Erde, eine Wiederherstellung der Weltherrschaft des Menschen über Thier- und Pflanzenwelt a) glaubte, wissen wir ohnedies; und daß er sich hiefür auf Aussprüche nicht blos des A. T.'s, sondern auch Jesu selber berufen konnte, nicht minder. Gerade der eigenthümlichste Satz des Stücks b) ist von solcher poetischen Schönheit, daß ich schon deshalb dem Papias die Erfindung nicht zutrauen möchte. Zudem stützt sich Irenäus, ehe er das 4. Buch des Papias citirt, auf die ihm parallele Ueberlieferung der Presbyter. Diese Kirchenlehrer waren ausnahmslos Chiliasten, und es ist bekanntlich eine alles historischen Grundes entbehrende Behauptung Euseb's, daß erst Papias der Anfänger dieser Richtung

a) Der entsprechende Satz des Fragments ist: »et omnia animalia iis cibis utentia, quae a terra accipiuntur, pacifica et consentanea invicem fieri, subjecta hominibus omni subjectione.«

b) »Et quum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: Botrus ego melior sum, me sume, per me dominum benedic.«

und selbst für Irenäus wegen seiner ἀρχαιότης hierin ein verführerisches Vorbild gewesen sei. Wir können nach dem, was uns von Papias selbst erhalten ist, nicht einmal sagen, daß er einen unbiblisch fleischlichen Chiliasmus gelehrt habe. Nur das steht fest, daß er, vielleicht im Gegensatz zu einer auftauchenden Gleichgültigkeit gegen diese Lehren, die eschatologische Seite des Christenthums stark betonte und das zukünftige Reich Christi als ein leibliches dachte. Denn als einen Vertreter solcher Anschauungen nennt ihn nicht nur Hieronymus neben Irenäus, Apolinarius, Tertullian, Victorinus Petabonienfis und Lactanz, und bezeichnet seine Lehre: „daß nach der Auferstehung der Herr im Fleisch mit den Seinigen herrschen werde", als eine jüdische δευτέρωσις [a]); auch Maximus Confessor glaubt, daß sein Areopagit auf diese Lehre des Papias, auf das Dogma von der χιλιονταετηρὶς, von leiblichen Genüssen in der Auferstehung, anspiele, worin er den Irenäus und Apolinarius zu Nachfolgern gehabt habe. Aehnlich beschreibt Stephanos Gobaros oder Photius (a. a. O.) nach ihm seine Lehre und stellt sie in Gegensatz zu der Lehre von der Apokatastasis bei Gregor von Nyssa. Aber selbst hier, wo ihm und Irenäus die ehrenvollsten Prädicate zu Theil werden, wird sehr ungenau ihre Meinung wiedergegeben mit den Worten, „daß der Genuß gewisser leiblicher Speisen das Himmelreich sei". Auf Grund der erhaltenen Reste dürfen wir nur sagen, daß Papias die leibliche Art des zukünftigen Lebens festhielt, woraus sich begreift, warum er die Apokalypse liebte und ihre Authentie bezeugte. Es widerspricht dem nicht, wenn Anastasius sich für seine allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte gerade auf Papias beruft, welcher als der Erste das Paradies auf Christus und seine Kirche gedeutet habe. In jenem nicht sicher papianischen Fragment, dem fünften bei Routh, wenden die Presbyter den Namen des Paradieses auf einen dem Rang nach zwischen dem Himmel und der verklärten Erde liegenden Ort seligen Lebens an, auf eine der vielen Wohnungen, die in des Vaters Hause seien; aber wie wenig grob materiell sie sich jene

---

a) D. h. Tradition, s. Routh l. l., p. 4; cf. Hieron. comm. ad Ez., cap. 36, tom. V, p. 422: »Judaicas fabulas, quas illi δευτερώσεις appellant.«

Verhältnisse dachten, zeigt ihre Erklärung: *πανταχοῦ γὰρ*, nämlich in all diesen Gebieten, *ὁ σωτὴρ ὁραθήσεται, καθὼς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν.* Aber auch dies ist ihnen nicht das Letzte. Wie der heilige Geist zum Sohne führe, so dieser zum Vater, denn der Sohn werde endlich sein Werk dem Vater übergeben. Wenn auch die hierauf folgende Anführung von 1 Kor. 15, 25 ff. Zusatz des Irenäus ist, so ist doch der dadurch bestätigte Gedanke ganz der paulinische und somit ein Beweis, daß jene Apostelschüler mit solchen eschatologischen Aussagen nur allgemein Christliches zu lehren glaubten.

Inwiefern die von Andreas aus Papias angeführte Stelle a) mit seinen Ansichten und Bemerkungen über die Apokalypse zusammenhing, läßt sich nicht mehr ausmachen, noch weniger, an welches *λόγιον κυριακόν* sie sich auslegend anschloß. Andreas führt sie nur als Zeugniß für die alte Ansicht der Väter an, daß der Teufel nach der Weltschöpfung durch seinen Hochmuth und Neid vom Himmel herabgestürzt sei; und das mit Recht, denn im Gegensatz zu solchen Engeln, die ursprünglich oben ihren Wirkungskreis gehabt haben, scheint Papias hier von andern Engeln zu reden, welchen Gott die Verwaltung der Erde übertragen und befohlen habe, die Herrschaft wohl zu führen. Ist dem so, wie man aus der Einführung bei Andreas und dem Anfang der Stelle selbst schließen muß, so könnte man an Aussprüche Jesu wie Luk. 10, 18 denken. Ueber den Sinn aber der zu zweit angeführten Worte des Papias wage ich so wenig wie Schleiermacher b) etwas zu sagen, nur etwa das, daß die Uebersetzungen von Peltanus und Routh c) gewiß beide das Rechte verfehlen, und daß eine Conjectur ebenso erwünscht wäre, als sie bei dem geringen Anhalt unthunlich ist.

---

a) l. l., p. 52: *Ἰστέον δὲ ὅτι, καθῶς τοῖς πατράσι δέδοται, μετὰ τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν οὕτως δι᾽ ὑπερηφανίας καὶ φθόνου καταβέβληται τὴν ἀέριον πρῶτον πεπιστευμένος ἀρχὴν, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος. Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· Ἐνίοις δὲ αὐτῶν δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἀρχὴν· καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύησε· καὶ ἑξῆς φησιν· εἰς οὐδὲν (δὲ) συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν.*

b) Studien und Kritiken, 1832, S. 743.

c) Beide bei Routh l. l., p. 14.

Die altchristliche Redeweise, für welche Maximus den Papias als Zeugen aufführt, die, welche nach Gottes Willen sich in der Tugend üben, Kinder zu nennen a), konnte Papias im Anschluß an Worte Christi von den Kindern, welchen das Himmelreich gehöre, gebraucht haben. Die Geschichte von einer zu der Zeit, da Philippus sich in Hierapolis aufhielt (s. oben), geschehenen Todtenauferstehung und von der Bewahrung des Justus mit Beinamen Barsabas vor der tödtlichen Wirkung des Gifttranks können von ihm als Belege für die noch lange fortwirkende Kraft der von Jesu seinen Jüngern gegebenen Vollmacht angeführt worden sein. Die Geschichte endlich „von einem wegen vieler Sünden vor dem Herrn verleumdeten Weibe", welche Euseb (h. e. V, 39, 17) auch im Hebräerevangelium gefunden haben will, und deren wesentliche Identität mit Joh. 8, 1—11 immerhin sehr wahrscheinlich ist, wird eine jener Traditionen gewesen sein, welche er seinen *ἑρμηνεῖαι* hinzuzufügen nicht hatte unterlassen wollen, ohne daß es nöthig wäre, einen Ausspruch Jesu zu wissen, zu dessen Erläuterung sie dienen sollte.

Wichtiger und für Papias wie sein Werk charakteristischer als diese dürftigen Notizen, welche nur zu Vermuthungen Raum geben, ist das von Niemand eingehender untersuchte Fragment über das Ende des Judas. Je wunderlicher es lautet, um so mehr muß es auffallen, daß Euseb es nicht unter den *παράδοξα* und *μυθικώτερα* aufzählt, obwohl er in seiner Besprechung des Papias einmal auf Judas Ischarioth zu reden kommt. Er wird für sein Schweigen denselben Grund gehabt haben, welcher es veranlaßt hat, daß gerade dies Fragment durch die mannigfaltigste Vermittlung uns zugekommen ist, nämlich die allgemeine Anerkennung, die es wegen seiner exegetischen Nutzbarkeit gefunden hat. Euseb selbst hätte sie getheilt, wenn das erste der Scholien zu Apg. 1, 18, welche Matthäi in seiner Ausgabe der Apostelgeschichte (Riga 1782, S. 304) veröffentlicht hat, wirklich einem Werk dieses Eusebius entnommen wäre. Aber auch abgesehen von diesem zweifelhaften

a) l. l., p. 32: *Τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας ἐκάλουν ὡς καὶ Παπίας δηλοῖ βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων καὶ Κλημὴς ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τῷ παιδαγωγῷ.*

Stück findet sich die wesentlich gleiche Tradition theils mit, theils ohne Nennung des Papias, theils mit Angabe der Vermittlung, durch welche die papianische Stelle den betreffenden Commentatoren zugeflossen ist, theils ohne solche an folgenden sieben Stellen, die ich im Folgenden, um bequemer citiren zu können, nur mit den Zifferbuchstaben bezeichne: **a**) Catenae ad ev. Matthaei et Marci ed. Cramer, Ox. 1840, p. 231; **b**) Cat. ad act. ap. ed. Cramer, Ox. 1838, p. 12; **c**) Oecumenii comm. in act. in der Ausgabe von Henten und Morelli, Paris 1630, tom. I, p. 11; **d**) Theophylacti comm. in act. in Theoph. opera, Ven. 1758, tom. III, p. 16; **e**) bedeutend abgekürzt in desselben Commentar zum Matthäus, tom. I, p. 154; **f**) ebenso in Euthym. Zig. comm. in Matth. ed. Matthaei, Lips. 1792, tom. I, p. 1085; und endlich **g**) in dem zweiten Scholion zu Apg. 1, 18 mit der Aufschrift *Ἀπολιναρίου* bei Matthäi a. a. O.

Einen sichern Ausgangspunkt für die Beurtheilung der größeren oder geringeren Ursprünglichkeit des Textes bietet die in **a**, **b** und **g** sich findende Angabe *Ἀπολιναρίου*, welche in **a** nach einigen Zeilen wieder aufgenommen wird durch *τοῦ αὐτοῦ*, während in **b** der Text ununterbrochen fortläuft. Auch in **c** ist an derselben Stelle, obwohl er den Namen des Apolinarius nicht bietet, *ἄλλως* angebracht. Die drei Exegeten wahren ihren äußerlichen Unterschied von den offenkundigen Compilationen dadurch, daß sie den Apolinarius ziemlich wörtlich abschreiben ohne ihn zu nennen. Oekumenius und Theophylakt (**d**) nennen wenigstens noch den in der abgeschriebenen Stelle des Apolinarius gefundenen Namen und das Werk des Papias. Bei Euthymius ist das Aneignungsgeschäft am vollständigsten durchgeführt, freilich auch am selbständigsten mit dem angeeigneten Stoff verfahren. Auch in dem Hauptcodex von **g** fehlt der Name des Papias, während ein anderer[a]) die Worte hat: *Παπίας ὁ Ἰωάννου μαθητὴς ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων.* Die natürlichste Annahme ist die, daß Theophylakt und Euthymius aus dem ältern, vollständigern und auch, was den Charakter der Erzählung anlangt, ursprünglichern Oekumenius schöpfen, dieser aber aus einem Werk des Apolinarius,

a) S. die Anmerkung Matthäi's z. d. St.

aus welchem unabhängig von ihm die Catenenverfertiger abgeschrieben haben. Denn, hätten sie aus ihm geschöpft, so wäre unerklärlich, woher sie alle (a, b und g) und, wie es scheint, unabhängig von einander auf den Namen des Apolinarius hätten kommen sollen. Sie haben also ein Originalwerk desselben vor sich gehabt. Aber welches Werk und von welchem Apolinarius? Es befremdet, daß ein philosophisch gebildeter und dichterisch begabter, selbst in biblischer Kritik nicht unthätiger Theologe wie Apolinarius von Laodicea eine so wunderliche, mit unbefangener Exegese der neutestamentlichen Nachrichten über das Ende des Judas unvereinbare Geschichte aus Papias sich sollte vollständig angeeignet und dadurch ihre Verewigung veranlaßt haben. Denkbarer wäre es, daß Claudius Apolinarius von Hierapolis, der wahrscheinlich unmittelbare Nachfolger des Papias im bischöflichen Amt a), die Erzählung seines Vorgängers in einer seiner Schriften benutzt habe. Die Aufforderung Gieseler's b), die in den Catenen, besonders in der von Nikephoros herausgegebenen Σειρὰ εἰς τὴν ὀκτάτευχον (Leipz. 1772, 3 Bde.) verborgenen Fragmente mit dem Namen des Apolinarius daraufhin zu untersuchen, ob nicht Vieles davon dem Hierapolitaner angehöre, ist bisher unbefolgt geblieben. Die Unbequemlichkeit solcher Untersuchungen scheint sie in den übertriebenen Ruf der Unzuverlässigkeit gebracht zu haben. Die kurze Behauptung Weitzel's c), daß da nichts zu finden sei, hat die Sache jedenfalls nicht abgethan. Es finden sich in ein und derselben exegetischen Sammlung

a) In dieselbe Regierungszeit Marc Aurel's, in deren Beginn der Tod des Papias fällt, setzt z. B. das Chron. Euseb. Olymp. 237 die Blüthezeit des Apolinarius: »Apollinaris, Asianus Ierapolitanae provinciae episcopus agnoscebatur.« So bei Aucher II, p. 291, wofür Hieronymus (VIII, p. 724) »insignis habebatur«. Ist auch hier der Ausdruck (ἐγνωρίζετο) Bezeichnung für den Antritt des bischöflichen Amts, so würden wenige Jahre zwischen dem Tod des Papias und dem Bisthum des Apolinarius liegen, welche dann allerdings nicht unpassend durch den halbmythischen Abircius ausgefüllt würden; vgl. Rettig, Des Andreas und Arethas Zeugnisse über die Apokalypse, Studien und Kritiken, 1831, S. 766 ff. Der dort versuchte Nachweis, daß Apolinarius nicht vor 175 Bischof geworden sei, beruht auf einer Reihe willkürlicher Annahmen.

b) Kirchengeschichte, 1. Aufl., I, § 50, Anm. 8.

c) s. v. „Apolinarius" in Herzog's Encyklopädie.

Stücke unter diesem Namen, die nicht von demselben Verfasser herrühren können. So kann die stark antiarianische Aeußerung in der Caten. ad ev. Matth. ed. Cramer, p. 151 nur dem Laodicener angehören, während die ebenda S. 183 sich findende Bestreitung der zu seiner Zeit die Leibesauferstehung leugnenden Schüler des Valentin und Marcion schon um deswillen nicht wohl von ihm herrühren kann, noch weniger wegen der anthropologischen Begründung dieser Lehre, nach welcher Leib und Seele den Menschen constituiren, was hier nicht als gelegentliche Aeußerung, sondern als Theorie auftritt. Gleiche Kritik fordern die in der Catena ad Matth. ed. Possinus, Tol. 1646 befindlichen Stücke dieses Namens heraus. Daß Claudius Apolinarius unseres Wissens keine unmittelbar exegetischen Schriften verfaßt hat, beweist nicht gegen die Annahme, daß Catenensammler ihn benutzten. Das zeigen die echten Fragmente Melito's, welche Routh (I, p. 122—124) aus Catenen genommen hat, und die zahlreichen Anführungen aus Irenäus in den verschiedensten Sammlungen. Gerade die Schriften des Claudius Apolinarius haben das Ansehn, in welchem sie bei den Zeitgenossen standen (Eus. h. e. V, 19), lange bewahrt; das Chron. pasch. (ed. Dindorf, p. 13 sq.) citirt ihn mit den ehrenvollsten Namen und führt aus seiner Schrift über das Pascha eine Bemerkung zu Joh. 19, 34 an, welche in jeder Catene hätte Platz finden können a), Auch Sokrates noch kann aus seinen Schriften die vom Laodicener geleugnete orthodoxe Lehre beweisen (h. e. III, 7), und Photius endlich (cod. 14) hat drei Schriften von ihm gelesen und weiß, daß es deren noch mehrere gibt, die ihm nicht bekannt geworden sind, nennt aber unter den dreien eine *περὶ εὐσεβείας*, die Euseb nicht genannt hat. Bei dieser Sachlage ist es möglich und in sich ist es wahrscheinlich, daß wir hier ein Fragment des Claudius Apolinarius vor uns haben und damit ein neues Zeugniß von competentester Seite dafür, daß Papias ein Schüler des Apostels Johannes ist. Es ist dies Zeugniß aber auch dann von Wichtigkeit, wenn man am Laodicener als Urheber desselben festhält; denn auch dieser hat dann das Werk des Papias gehabt, und sein kritisches Urtheil wird

a) *Ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.*

auf alle Fälle höher angeschlagen werden müssen, als das des Euseb. Es ist auch zuzugeben, daß sein Chiliasmus, welchen sein persönlicher Schüler Hieronymus bezeugt a), eine Benutzung des papianischen Werks allenfalls erklären würde.

Daß die Anführung aus Papias bei Apolinarius eine wörtliche sein will, unterliegt keinem Zweifel; wie weit aber das Citat reicht, ist bestritten und nicht leicht zu bestimmen und hängt vor Allem ab von der Gestalt, die man auf Grund der verschiedenen Anführungen, dem Text des apolinarischen Fragments gibt. Es verdient daher die Stelle, welche auch Routh (a. a. O., S. 9) nur verstümmelt gibt, hier vollständig angeführt zu werden. Ich lege **b** zu Grunde, füge dieser Fassung die bessern Lesarten der übrigen Redactionen ein und notire die wichtigern Abweichungen, welche nicht annehmbar schienen.

Ἀπολιναρίου· Ἰστέον ὅτι ὁ Ἰούδας οὐκ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω b), *καθαιρεθεὶς* c) *πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. Καὶ τοῦτο δηλοῦσιν αἱ τῶν ἀποστόλων πράξεις ὅτι πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησε μέσος κ. τ. λ. Τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου* d) *μαθητὴς, λέγων οὕτως ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων* e). *Μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας· [πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης ὑπὸ τῆς ἁμάξης παισθέντα* f) *τὰ ἔγκατα ἐκκενω-*

---

a) Hier., tom. I, p. 519: »Dum essem juvenis .... Apolinarium Laodicenum audivi Antiochiae frequenter et colui«, worüber er sich dann mit dem grauen Haar des, abgesehen von seinen Ketzereien, ehrwürdigen Mannes entschuldigt. Im Commentar zu Jesaja (tom. IV, p. 769) nennt er zwei Bücher, worin derselbe die chiliastischen Lehren gegen Dionys von Alexandrien vertheidigt habe. Cf. comm. ad Ezech., tom. V, p. 422 und Nova Coll. PP., Romae 1854, tom. VII, p. 91. So wird denn auch die Bemerkung über Apolinarius als einen Nachfolger des Papias rücksichtlich des Chiliasmus (vir. ill. 18) auf den Laodicener zu beziehen sein. Cf. Bas. ep. 263. 265.

b) **a** *ἐπεβίωκεν*, **e** *ἐπέζησεν*.

c) **a** und **c** *κατενεχθείς*.

d) So liest nur **a** und **c**, sachlich gleichgültig, da *Ἰωάννης* ohne Näherbestimmung immer der Apostel ist.

e) Diese genauere Anführung in **b** und **d** und dem genannten Codex von **g**.

f) Routh liest nur nach **c** *ἐπιέσθη ὥστε*.

θῆναι[a]). Τοῦ αὐτοῦ[b])·] ἐπρήσθη γὰρ[c]) ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε οὐδὲ ὁπόθεν ἅμαξαν ῥαδίως διέρχεσθαι[d]) ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον. Τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα αὐτοῦ τῶν ὀφθαλμῶν φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι ὡς αὐτὸν μὲν καθόλως τὸ φῶς μὴ βλέπειν, τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μηδὲ ὑπὸ ἰατρικῆς[e]) διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι, τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἔξωθεν ἐπιφανείας· τὸ δὲ αἰδοῖον αὐτοῦ πάσης μὲν ἀσχημοσύνης[f]) ἀηδέστερον καὶ μεῖζον φαίνεσθαι, φέρεσθαι δὲ δι' αὐτοῦ τοὺς ἐξ ἁπάντος τοῦ σώματος συῤῥέοντας ἰχῶρας καὶ σκώληκας εἰς ὕβριν δι' αὐτῶν μόνον τῶν ἀναγκαίων. Μετὰ δὲ πολλὰς βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ φασὶ χωρίῳ τελευτήσαντος[g]), ἀπὸ τῆς ὀσμῆς[h]) ἔρημόν τε καὶ ἄοικον[i]) τοῦτο τὸ χωρίον μέχρι τῆς νῦν γενέσθαι, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι σήμερον δύνασθαί τινα ἐκεῖνον τὸν τόπον παρελθεῖν, ἐὰν μὴ τὰς ῥῖνας ταῖς χερσὶν ἐπιφράξῃ· τοσαύτη διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐπὶ γῆς κρίσις ἐχώρησεν[k]).

Das ἄλλως, wodurch **c** die Stelle theilt, und das τοῦ αὐτοῦ in **a** scheint darauf hinzuweisen, daß zwischen den zwei so eng zusammengehörigen Stücken aus Apolinarius etwas für die Geschichte des Judas minder Wichtiges ausgefallen sei, weshalb Theophylakt, der nicht citirt, sondern die Sache bringt, und **b** naturgemäß ohne Wiederholung der Worte ἐπρήσθη γὰρ κ. τ. λ. die beiden Stücke in eins zusammengezogen hätten, wodurch dann das Ganze, vielleicht mit Unrecht, als Bericht des Papias erscheint. Um diesem

a) So nach **c**, während **a** ἐγκενωθῆναι. Es scheint aber in diesem allerverwirrtesten Stück, welches nur **a** und **c** haben, eine Verwechselung zwischen ἐκκενοῦν und ἐξογκοῦν obzuwalten, woher Euthymius sein ἐξωγκομένος, vgl. das folgende ὄγκος.

b) **c** ἄλλως.

c) So nach **c** und **g**; **a** und **d** πρησθεὶς ohne γάρ.

d) **c** ἅμαξα ῥαδίως διέρχεται.

e) **b** und **d** ἰατροῦ und dann wahrscheinlich δι' ὄπτρας.

f) **a** und **c** αἰσχύνης.

g) So **a** und **c**, wobei nur der Ausfall des αὐτοῦ befremdet; **b** und **d** τελευτήσαντα, was einen dazu passenden Infinitiv vermissen läßt.

h) **d** hat den offenbaren Schreibfehler καὶ τοῖς ἐπὶ τῆς ὁδοῦ.

i) **d** ἀοίκητον.

k) So nur **b**, wofür **d** ἔκρυσις ἐχώρησεν, während der ganze Satz von τοσαύτη bei den Uebrigen fehlt.

nicht zuviel Wunderliches aufzubürden, hat z. B. Routh (a. a. O., S. 27) überhaupt die Zusammengehörigkeit der Stücke geleugnet. Von diesem Interesse abgesehn, welches wir nicht haben, sind die vorgebrachten Beweisgründe: die offenbare Tautologie und der Widerspruch, daß nach der ersten Hälfte die Angeschwollenheit des vom Strick befreiten Judas nur erzählt scheint, um zu erklären, wie er von einem Wagen habe zerquetscht werden können, während nach der zweiten Hälfte seine Aufgedunsenheit noch schrecklicher geschildert, sein Tod aber als natürliche Folge seiner schimpflichen Krankheit bezeichnet wird. Die Worte, welche den ersten Abschnitt schließen und den zweiten beginnen, um sich dann unterbrochen fortzusetzen, können wegen ihrer völligen Gleichheit nicht zwei verschiedenen Schriftstellern angehören. Gerade die Wiederholung nöthigt dazu, dem Zeugniß von **a b d**, indirect auch von **c** zu glauben, daß beide Stücke aus Apolinarius genommen sind. War das zweite eine beliebige, von einem Andern überlieferte Sage, wie z. B. das Scholion unter dem Namen des Euseb (Matthäi a. a. O.) eine gibt, warum schrieben die Catenenverfertiger, die doch sonst hierin gewissenhaft verfahren, nicht statt *τοῦ αὐτοῦ* lieber *ἀνεπιγράφου* oder *ἀδήλου*, statt *ἄλλως* nicht *ἄλλου*? Dann aber müssen die Worte, welche zwischen der Tautologie stehn, *ὑπὸ τῆς ἁμάξης παισθέντα* (?) *τὰ ἔγκατα ἐκκενωθῆναι*, eine früh in das Werk des Apolinarius eingeschlichene Glosse sein. Sie entstand leicht aus dem vorher gebrauchten Vergleich mit der Breite eines Wagens, sie charakterisirt sich als Glosse schon durch den unverständlichen Artikel *τῆς ἁμάξης*, mehr noch durch die unmögliche Satzconstruction, die sie hervorgerufen hat. Der mit Judas als Subject (in *πρησθεὶς* oder *ἐπρήσθη*) begonnene Satz endigt, wenn er überhaupt ein Ende finden soll, im acc. c. inf., während die Glosse nur eine Parallele zu dem Satz mit *ὥστε* sein wollte. Auch das Fehlen jeder conjunctiven Partikel zeigt, daß diese Worte dem Text ursprünglich nicht angehört haben. War aber die Glosse einmal eingeschlichen, welche Oekumenius bereits vorfand und, wie es scheint, stylistisch corrigirte, so mußten die Worte, deren Zusammenhang sie abriß, wiederholt werden, um das Weitere anknüpfen zu können, und es ist, wenn nicht als richtiges kritisches Verfahren, so doch als glücklicher Griff Theophylakt's und der

Catene b zu bezeichnen, daß sie lieber eine kleine Notiz fahren als den sonst klaren Zusammenhang zerreißen ließen. Wir haben also von Ἰστέον ὅτι bis χρίσις ἐχώρησεν mit Auslassung der eingeklammerten Worte ein ununterbrochenes Fragment des Apolinarius und von Μέγα ἀσεβείας an bis zu demselben Ende ein Stück aus der Exegese des Papias, dessen Ende trefflich zum Anfang paßt. Daß Judas als großes Beispiel der Gottlosigkeit auf Erden umhergewandelt sei, findet seine rechte Erklärung nicht darin, daß er, wie man nach der Glosse annehmen müßte, bald nach seinem Versuch sich zu erhängen von einem Wagen erdrückt worden ist, sondern darin, daß er das langsam zu Tode gequälte Opfer eines gräßlichen körperlichen Zustandes wurde, dessen Folge nach seinem Tode noch die Stätte öde und unzugänglich gemacht hat. „Solch' ein Gericht", so schließt dann die Erzählung passend, „hat sich an seinem Fleisch auch auf Erden vollzogen", oder nach der andern Lesart (ἔκρυσις): „Als solch' eine Mißgeburt vermöge seines Fleisches ist er auch auf Erden dahingegangen."

Apolinarius und alle seine Excerptoren und Abschreiber führen diese Stelle des Papias an, um die scheinbare Differenz zwischen Matth. 27, 3—10 und Apg. 1, 18—20 auszugleichen, wie denn auch die Anführungen sich gleichmäßig auf die Erklärungen dieser beiden Stellen vertheilen. Apolinarius beginnt mit der Verneinung des nächsten Verstandes von Mtth. 27, 5, daß nämlich Judas wirklich als Erhängter gestorben sei, während doch nach der Rede des Petrus (Apg. 1) Judas auf seinem eigenen Acker gestorben sein soll und also Zeit gehabt zu haben scheint, sich denselben zu kaufen und noch vor dem Pfingstfest in Folge einer Krankheit zu sterben. Oekumenius antwortet auf die durch jene beiden biblischen Stellen aufgeworfene Alternative: ἀμφότερον γέγονεν (l. l., p. 10). Selbst Euthymius (l. l., p. 1085), welcher im Anschluß an Chrysostomus richtig erkennt, daß unter dem ἴδιον χωρίον nicht, wie Einige meinten, ein von Judas nach seiner mißglückten Erhängung erworbener Acker zu verstehen sei, sondern der um die 30 Silberlinge von den Hohenpriestern gekaufte Töpferacker des Matthäus (27, 7), hält gleichwohl an dem Kern der Erzählung fest, daß Judas nicht gleich zu Tode gekommen, sondern von hinzugekommenen Leuten befreit worden sei und dann, wie die Apostel-

geschichte sage, auf seinem eigenen Acker eine kleine Zeit gelebt habe, *καὶ πρηνὴς γενόμενος εἴτουν πεπρησμένος ἐξωγκωμένος ἐλάκισε καὶ διεῤῥάγη μέσος καὶ ἐξεχύθη τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ καθώς φησιν ἡ βίβλος τῶν πράξεων.* Diese Nebeneinanderstellung von *πρηνὴς γενόμενος*, welches wir im Text der Apostelgeschichte lesen, und *πεπρησμένος*, welches jener Sage entnommen ist, zeigt uns unverkennbar, daß die Sage derselben Schwierigkeit ihren Ursprung verdankt, zu deren Hebung sie von Apolinarius bis auf Theophylakt angewandt worden ist. Es muß nach einer richtigen Bemerkung Matthäi's zu dieser Stelle nach der Meinung des Euthymius der Erfinder der Sage, als welche seine Erzählung dann kaum mehr zu bezeichnen ist, im Text der Apostelgeschichte *πρησθεὶς* oder vielmehr *πεπρησμένος* statt *πρηνὴς γενόμενος* gelesen, also jedenfalls die Apostelgeschichte vor sich gehabt haben. Auch das *ἴδιον χωρίον* und die Grundangabe für das Unbewohntbleiben des Orts findet nur so seine Erklärung. Jeder Zug der Erzählung ist erfunden zur Begründung dessen, was die Rede des Petrus Eigenthümliches und von Matthäus Abweichendes bietet, und ein Satz erinnert geradezu an Matthäus. Judas muß am Leben bleiben, um den Acker kaufen zu können; er muß sich gleichwohl in einem hoffnungslosen Zustand befinden, damit sein in so kurzer Zeit erfolgter Tod erklärlich werde und als Gottesgericht erscheine; es muß die Krankheit eine ekelhafte, bösen Geruch verbreitende sein, damit das alttestamentliche Citat von der verödeten Behausung (Apg. 1, 20) begründet sei; und endlich muß sich dieser Geruch dort Menschenalter lang erhalten zur Erklärung des *ἕως τῆς σήμερον* (Matth. 27, 8). Schleiermacher freilich hat in seiner flüchtigen Besprechung dieses Fragments für den Fall, daß die Stelle des Papias mit *Μέγα δὲ ἀσεβείας κ. τ. λ.* begonnen habe, daraus schließen zu können geglaubt, daß dieser die Erzählung vom Erhängen gar nicht gekannt habe. Aber wie sollte Apolinarius in der Erzählung des Papias eine Bestätigung seines Vereinigungsversuchs zwischen Matthäus und Apostelgeschichte haben erblicken können, wenn nicht aus dem Zusammenhang, dem er sie entnahm, deutlich hervorging, daß dieser die Aufgedunsenheit des Judas aus dem verunglückten Versuch desselben sich zu erhängen herleitete; wenn er diese Erzählung nicht in einer papianischen

ἑρμηνεία zu der bekanntesten Erzählung vom Tode des Judas fand. Apolinarius hätte sich sein harmonistisches Geschäft erschwert, statt erleichtert, wenn er an die Stelle des πρηνὴς γενόμενος, welches er las, die ganze aus einer anderen Lesart entstandene Sage gesetzt hätte, ohne daß er bei Papias selbst und zwar in Form der Erzählung die beiden Berichte dadurch mit einander vermittelt gesehen hätte. Gerade daß keine einzige uns erhaltene Handschrift jetzt πεπρησμένος liest, macht es undenkbar, daß in späterer Zeit, als die Zahl der Exemplare neutestamentlicher Schriften schon groß war, also der sinnentstellende Schreibfehler eines Exemplars sofort als solcher wäre erkannt worden, etwa gar zur Zeit des laodiceuischen Apolinarius die Fabel sollte entstanden sein, welche in der ersten wie in der zweiten Hälfte, d. h. gerade in dem einen sie verbindenden Wort πρησθεὶς von diesem Schreib- oder Lesefehler abhängig ist. Wie sich also die Entstehung der Sage nur in frühester Zeit denken läßt, so fällt jedes ernstliche Motiv ihrer Bildung weg, wenn Papias nicht die Erzählung, welche wir im Evangelium des Matthäus lesen, gekannt und ein Interesse gehabt hat, die Angaben der Apostelgeschichte, welche ihm wesentlich in ihrer heutigen Gestalt vorlagen und welche er für Erzählung neuer Thatsachen hielt, mit jener in Einklang zu bringen. Nur eine ernstliche harmonistische Noth kann ihn so erfinderisch gemacht haben.

Eine hohe Meinung von der exegetischen Befähigung und dem Geschmack des Papias gewinnen wir durch die Untersuchung nicht; es findet vielmehr die Behauptung Euseb's von seiner geringen Urtheilskraft und seiner Neigung zum Abenteuerlichen ihre volle Bestätigung. Beides verführte ihn, aus Worten, die er nicht verstand, in kühnster Weise Thatsachen zu erschließen und zur Hebung einer Schwierigkeit unverhältnißmäßige Mittel in Bewegung zu setzen, welche schon den griechischen Exegeten, die ihn benutzten, theilweise zu gewaltsam erschienen. Schon Theophylakt fühlte das Bedürfniß, die Erzählung zu rationalisiren. Er läßt den zu schwachen Baum sich von selbst zur Erde biegen und dann eine Wassersucht eintreten. Auch in Rücksicht des dabei obwaltenden göttlichen Zweckes macht er sich von Papias frei, indem er die Frage offen läßt, ob Judas zur Buße oder zum abschreckenden Beispiel erhalten worden sei.

Verständiger und seiner Befähigung wie seiner geschichtlichen Stellung entsprechender wäre es gewesen, wenn Papias wirklich seinem Werk Studien zur neutestamentlichen Personalgeschichte einverleibt hätte, wie man annehmen müßte, daß er es gethan, wenn er der directe oder indirecte Urheber des von Grabe aus einem bodlejanischen Codex herausgegebenen Verzeichnisses von Marien wäre a). Unglaubliches steht nicht darin, vielleicht auch nichts Unrichtiges. Auffallend aber ist, daß er trotz seiner ausdrücklichen Berufung auf das Evangelium des Johannes nur vier Marien, die Mutter Jesu, deren zwei Schwestern, Maria Salome und Maria Kleophä oder Alphäi, und Maria Magdalena nennt, die Maria aus Bethanien aber unerwähnt läßt. Doch bei der Unsicherheit der Ueberlieferung dieses lateinischen Stückes wird sich nichts Zuverlässiges über dies Fragment behaupten lassen. Ich stünde am Ende meiner Untersuchung des papianischen Werkes, wenn nicht die wenigen abgerissenen Worte über Markus und Matthäus übrig wären, denen es seine Bedeutung für uns hauptsächlich verdankt.

III. Das Zeugniß des Papias über die Evangelien.

Nach dem bisher Entwickelten trete ich mit anderen als den gewöhnlichen, d. h. mit minder gespannten Erwartungen an dies Zeugniß heran. Wenn Papias zwischen 130 und 150 in einem Alter von 50—70 Jahren stand und innerhalb dieser Zeit, etwa gleichzeitig mit den Apologien Justin's sein Werk schrieb, so konnte es nicht befremden, daß er geschriebene *λόγια κυριακά* zum Vorwurf eines erklärenden Werkes machte, daß er die Apokalypse wie den ersten Johannisbrief als Werke seines Lehrers ehrte, daß er zu den Presbytern gehörte, welche in einer Lehrtradition sowohl Worte des matthäischen als des johanneischen Evangeliums mehr oder weniger wörtlich anführten und einen specifisch-paulinischen Gedanken aus dem ersten Korintherbrief sich angeeignet hatten, wenn nicht gar Papias selbst dieses Stück dem Irenäus vermittelt hatte. Auch das ist ebenso wahrscheinlich, als es gewiß ist, daß er den Anfang der Apostelgeschichte des Lukas wesentlich in der gegenwärtigen Textgestalt zur Hand hatte und die Erzählung des Mat-

---

(a Bei Routh, Fragm. XI.

thäus vom Ende des Judas wenigstens kannte. Alles dies bestätigt uns nur das, was für das Jahr 140 ohnedies feststeht. Das Zeugniß des Papias für die Existenz der Evangelien ist kaum mehr von Werth, aber nur von um so größerem, was er über die Entstehung von Evangelien überhaupt zu bemerken hat; denn wir können gewiß sein, daß es nur unsere Evangelien sein können, denen seine Angaben gelten. Hätte Papias geglaubt, daß die *παραδόσεις* seines Gewährsmannes sich auf andere Schriften bezogen als auf die, welche zu seiner Zeit unter denselben ehrwürdigen Namen in Umlauf waren oder erst neuerdings in jene Gegenden kamen, so müßte er sich über das Verhältniß dieser neuen Bearbeitungen oder Fälschungen zu dem, was er für die ursprünglichen Evangelien hielt, ausgesprochen haben, und das konnte Euseb nicht unterdrücken. Aber von alle dem finden wir keine Andeutung. „Eusebius hat in seinem Papias nichts von zwei Schriften des Matthäus gefunden“ a), und ebensowenig von einem Urmarkus und dessen Bearbeitung. Weder Euseb noch Irenäus, dessen Meinung über die Entstehung der Evangelien nicht in Lugdunum entstanden sein kann, sondern entweder auf schriftlichem Wege, d. h. durch das ihm bekannte papianische Werk oder auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung von Kleinasien aus ihm zugekommen war, haben die Angaben des Papias anders verstanden, als bezögen sie sich auf die zu ihrer Zeit anerkannten Evangelien. Es ist ferner zu beachten, in welcher Weise Euseb die Citate einleitet. Er sagt nicht, daß er sich gedrungen fühle, die Andeutungen des Papias über unsere Evangelien zusammenzustellen, sondern das, was er über Markus den Evangelisten sage; dann fügt er ein Zweites hinzu, was er nicht angekündigt hatte, nämlich eine Nachricht über die Sprache, in welcher Matthäus geschrieben habe, — eine Angabe, welche sich schon durch ihren Anfang als aus strictem Zusammenhang gerissen kundgibt. Daß Eusebius weder über Lukas noch über Johannes dem papianischen Werk etwas entnommen, ist nunmehr fast ohne Bedeutung und kann sie nicht dadurch gewinnen, daß Euseb sonst für alle auf den Canon bezüglichen Ueberlieferungen Interesse habe. Das Zeugniß für die Authenticität der Apokalypse,

---

a) So Schleiermacher a. a. O., S. 741.

welches Andreas bei Papias las, hat uns Euseb gleichfalls vorenthalten. Gewiß wäre es ihm dadurch schwerer geworden, seine Hypothese von dem Doppelgänger des Johannes durchzuführen. Es gehört überhaupt zum schriftstellerischen Charakter Euseb's, daß er, in dem Vollgefühl, der gelehrteste Mann seiner Zeit zu sein, seine Leser bevormundet und nach seinem oft sehr subjectiv bestimmten Gutdünken aus den Thatsachen das Zuträgliche auswählt.

Daß dem Zeugniß über Markus Verwandtes vorangegangen sei, läßt der Anfang vermuthen: „Auch dies sagte der Presbyter", pflegte derselbe, wenn man ihn um solches fragte, zu antworten. Daß wir es hier mit einer Aussage des Apostels Johannes zu thun haben, hat der erste Theil dieser Abhandlung erwiesen. Und was wäre vorstellbarer, als daß dieser vor oder nach Abfassung seines Evangeliums gefragt worden wäre über das Verhältniß seiner Weise, von Jesu Worten und Thaten zu berichten, zu anderen schriftlichen Berichten darüber, welche dem den Thatsachen ferner Stehenden Bedenken über die Glaubwürdigkeit des Einen oder des Anderen der *λόγια κυριακά* wie des äußeren Lebensganges Jesu erwecken mochten. Auf solche Bedenken scheint diese Angabe berechnet. Alles zielt darauf, zu erklären, warum Markus nicht *τάξει* Worte und Thaten Christi aufgezeichnet habe. Er war kein Ohrenzeuge der Reden des Herrn und hatte ihn nicht als Jünger begleitet, war vielmehr später ein Begleiter des Petrus, um diesem, wo dessen Sprachkenntniß nicht ausreichte, als Dollmetsch zu dienen. Und die Vorträge des Petrus, wie sie in seinem Gedächtniß haften blieben, waren die Quelle seiner genauen, nur auf vollständige und wahrheitsgemäße Wiedergabe der Erzählungen des Petrus gerichteten Darstellung. Aber eben darin ist auch begründet, daß seine Arbeit nicht den Anspruch der Vollständigkeit (*ἔνια γράψας*) und der Ordnung (*οὐ μέντοι τάξει*) machen kann und, wenn sie solchem Anspruch nicht entspricht, von keinem Tadel getroffen wird (*οὐδὲν ἥμαρτεν*). Denn Petrus, welcher seine Lehrvorträge je nach dem Bedürfniß einrichtete, konnte sich nicht die Aufgabe stellen, eine geordnete und vollständige Sammlung der Herrenworte vorzutragen. Mit dem Mangel an Ordnung, welcher in dieser Weise erklärt wird, kann nicht das Fehlen leitender Gedanken, sachlicher Rubricirung und verständiger Vertheilung des Stoffs im Großen

und Ganzen, also nicht das Fehlen jeglichen Zusammenhangs gemeint sein, sondern eben nur, wie das Wort sagt, der Mangel an Geschlossenheit der Reihe von Erzählungen und Reden, welche das Werk enthält, vielleicht auch an sicherer chronologischer Aneinanderfügung derselben. Daß Markus nur aus dieser Quelle geschöpft habe, ist weder gesagt, noch läßt es sich aus einem Wort des Presbyters erschließen. Nicht daß er nur geschrieben habe, was Petrus gesagt, sondern daß er dies Alles und zwar so, wie er sich dessen erinnerte, aufgezeichnet habe, ist gesagt. Und durch die Bemerkung, daß er nicht Autopt der Geschichte Jesu sei, ist nicht die überhaupt gar nicht ausgesagte, aber allerdings selbstverständliche Unvollständigkeit der Erzählung des Markus begründet, sondern derjenige Mangel an τάξις, welcher bei einem Augenzeugen auffallen würde a).

Finden wir also ein altes auf die Geschichte Jesu bezügliches Werk, welches den Eindruck einer genauen, gewissenhaften Aufzeichnung von einzelnen Rede- und Erzählungsstücken macht, ohne den Anspruch, eine vollständige Geschichte oder gar ein Leben Jesu zu sein, ein Werk, welches Züge enthält, die auf dem Zeugniß eines hervorragenden Augenzeugen der Geschichte Jesu zu beruhen scheinen, welches endlich in den Jahren von 80 bis 100 in Kleinasien vorhanden gewesen sein kann und durch irgendwelche Ueberlieferung mit dem Namen des Markus in Beziehung steht, so sind wir gewiß, daß Papias uns eine Nachricht des Apostels Johannes über die Entstehung dieser Schrift aufbehalten hat. Daß wir ein solches Werk besitzen, wird demnächst von berufenerer Hand dargethan werden.

Das zweite Zeugniß zeichnet sich vor dem ersten durch seine Abgerissenheit wie durch den Mangel der wichtigen Berufung auf seinen Gewährsmann sehr unvortheilhaft aus. Aber eine wichtige Erkenntniß bringen wir vom Ersten zum Zweiten mit. Sei es durch die Art der Fragen veranlaßt, welche an den Presbyter gerichtet wurden, oder in dessen eigener Anschauung von dem wesentlichen Inhalt evangelischer Predigt und Literatur begründet, er hat unleugbar in einem kleinen Abschnitt denselben Gegenstand zuerst

a) Dies Alles ist gegen Schleiermacher a. a. O., S. 760, bemerkt.

τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, dann οἱ κυριακοὶ λόγοι oder τὰ κυριακὰ λόγια genannt. Letzteres liest die neueste kritische Ausgabe von Lämmer nach überwiegenden Zeugen. Sachlich kommen die Lesarten auf dasselbe hinaus, da Worte des Herrn allemal auch durch den Herrn verkündigte göttliche Aussprüche sind. Es ist hier dieselbe Nachlässigkeit des Ausdrucks, welche in Bezug auf geschriebene Gottesworte die Namen der zwei Haupttheile des A. T.'s statt aller drei zum stehenden Ausdruck des N. T.'s werden ließ, und welche den Evangelisten Johannes veranlaßte, eine Psalmstelle als im νόμος stehend zu citiren (Joh. 10, 34). Noch kürzer ist der Ausdruck, aber auch noch gerechtfertigter in Bezug auf Matthäus, dessen zusammenschreibende oder zusammenordnende Thätigkeit τὰ λόγια zum Gegenstand gehabt haben soll. Es ist nach dem über das Werk des Papias und den dehnbaren Gebrauch von λόγια κυριακά oben Bemerkten und bei unbefangener Vergleichung seines Zeugnisses über Matthäus mit dem über Markus nicht mehr nöthig, den Irrthum abzuwehren, als könne Papias hier kein Werk im Auge gehabt haben, welches außer Reden Jesu auch noch Thatsächliches enthielt. Als stark elliptischen Ausdruck charakterisirt sich das Object dieses Satzes schon durch Weglassung von κυριακά oder κυρίου, — eine Ausdrucksweise, für die ich kein Beispiel kenne. Aber hier so wenig, als bei dem über Markus Bemerkten, ruht auf dem Object der Satzton; dieser fällt vielmehr mit ausschließlichem Gewicht auf ἑβραΐδι διαλέκτῳ, auf die fremde Sprache, in welcher christliche Literatur sonst nicht existirte. Also nicht im Gegensatz zu der bei Markus vermißten τάξις und nicht im Gegensatz zu dem dort sich findenden mannigfaltigeren Inhalt ist von der schriftstellerischen Thätigkeit des Matthäus etwas gesagt, sondern von einer Eigenthümlichkeit seines Buches, welche das zur Folge hatte, was die Worte bedeuten: ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. Es ist einer der schwächsten Punkte in der Schleiermacher'schen Abhandlung, daß, um die Wiedergabe von ἑρμηνεύειν durch „übersetzen" unmöglich zu machen, ohne einen Schein von Beweisgrund an dessen Stelle „schriftlich übersetzen" supplirt wird. Daß ἑρμηνεύειν „erklären, erläutern, anwenden" heißen könne, wird Nie-

mand bezweifeln; aber wie trivial wäre diese Bemerkung! Galt das nicht vom kirchlichen Gebrauch jedes, auch jedes griechischen Evangeliums? Denn um daraus eine erklärende schriftliche Bearbeitung mit Reproduction der λόγια selbst zu machen nach Analogie des papianischen Werkes, und dies dann auf evangelische Schriften, wie unser canonischer Matthäus eine ist, anwenden zu können, dazu genügen, wie Schleiermacher selbst fühlte, die Fragmente des Papias nicht. Was wir vielmehr von seinem Werke wissen, die genaue Rechtfertigung über seine Quellen und die Weise ihrer Erforschung, die das Werk durchziehende beständige Berufung auf Zeugen seiner Erzählungen und Erklärungen, die moralische Anwendung neutestamentlicher Geschichtsthatsachen, allegorisirende Erklärung des A. T.'s, theoretische Auseinandersetzungen über die Geschäfte der Engel, Herbeiziehung von Thatsachen aus der späteren apostolischen Zeit, — von alle dem zeigt das Evangelium des Matthäus nicht die leiseste Spur. Es ist eine specifisch von der des Papias verschiedene Zeit, in welcher solche Werke wie unser erstes Evangelium entstanden sind. Die Frage, wo alle Uebersetzungen geblieben seien, die sich so leicht erledigt, wenn man bedenkt, daß sie mit dem gesprochenen Wort verhallten, wird verdrängt durch die andere: Wo blieben die Bearbeitungen, welche doch auch Uebersetzungen sein mußten? Denn Hebräisch verstand nur ein kleiner Theil der ersten Kirche. Das Hebräerevangelium war eine Ueberarbeitung und Uebersetzung des griechischen Matthäus in's Hebräische; und von keinem apokryphischen Evangelium läßt sich beweisen, daß es griechische Bearbeitung einer hebräischen Spruchsammlung gewesen sei. Und doch soll Jeder, d. h. Jeder, der es für griechisch Redende benutzen wollte, so gut er's verstand, sich an diese nicht leichte Aufgabe gemacht haben! *Πολλοὶ δ' ἑρμηνεῦσαι αὐτὰ ἐπεχείρησαν* müßte es wenigstens heißen, wenn die Ansicht von mehreren schriftlichen Uebersetzungen auch nur sprachlich möglich sein sollte, und dadurch wäre immer noch keine Ueberarbeitung einer Spruchsammlung zu einem einheitlichen, kunstvoll componirten Evangelium gewonnen. Wir haben hier eine Hypothese vor uns, deren auch allen späteren Variationen anhaftende Blößen durch den großen Namen ihres Urhebers nicht immer wieder hätten bedeckt

werden sollen. Sie muß weichen vor dem nächstliegenden Verständniß des ἡρμήνευσε, das seinen klaren Gegensatz an dem hebräischen Urtext des Matthäus, seine Begrenzung auf mündliche Uebersetzungen an dem ἕκαστος und seine Geltung für eine, als Papias schrieb, vergangene Zeit an seinem eigenen Tempus hat. Denn, sowie man das ἡρμήνευσε von je und dann versuchtem mündlichen Uebersetzen versteht, wird man sich auch dem Gewicht des oft in Erinnerung gebrachten Aorists nicht mehr entziehen können und zugeben müssen, daß, als Papias schrieb, dem Uebelstand abgeholfen war. Wodurch das geschehen, sagt das Fragment nicht; und die Frage, mit welcher wir von der Erwägung dieses Zeugnisses an unser erstes Evangelium herantreten, läßt sich nicht so einfach formuliren, als in Bezug auf Markus. Hat es aber seine Richtigkeit auch nur mit den Hauptpunkten vorstehender Untersuchung, so wird ein ernstlicher Zweifel darüber nicht mehr aufkommen können, daß unser griechischer Matthäus dem Papias bekannt war. Und je weniger das Evangelium des Matthäus den Eindruck einer wortgetreuen Uebersetzung eines hebräischen Originals macht, um so höher hinauf, um so näher an seine hebräische Grundlage wird es gerückt werden müssen. Abfassungszeit und Persönlichkeit des Verfassers müssen es möglich gemacht haben, daß ein griechisches Evangelium entstand, welches das hebräische völlig entbehrlich machte, also seinen Inhalt vollständig wiedergab und doch mit solcher Freiheit abgefaßt wurde, daß es sich wie Original liest.

Es sind sehr alte Wahrheiten, bei denen wir angekommen sind, zum großen Theil sogenannte traditionelle Ansichten, welche aber fast aufgehört haben, tradirt, und darum ein besonderes Recht haben, gehört zu werden. Wenn ich mit einer Bitte schließen darf, so ist es die, daß die einzelnen Beweisführungen, z. B. die Analyse der Erzählung vom Ende des Judas nicht blos getadelt, sondern, wenn nicht gebilligt, dann durch andere ersetzt werden möchten, deren Gründe das Gewicht der hier vorgetragenen überwiegen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ein Wort
„zur Auslegung der Stelle Gal. 3, 20 v. Prof. D. Vogel in Wien"
(Stud. u. Krit. 1865, Hft. III).

Von

Pfarrer Hauck in Riechheim.

Als Verfasser einer Abhandlung über dieselbe Stelle, gleichfalls in dieser Zeitschrift, darf ich mir wohl um so mehr einige Bemerkungen zu Herrn Prof. D. Vogel's Auffassung erlauben, als ich mich im Allgemeinen der Uebereinstimmung mit ihm freuen kann, wie eine Vergleichung seiner Arbeit mit meiner früheren Darlegung ergibt.

Herr V. gibt zu, daß der Apostel die Gesetzesaufrichtung tiefer stellen will als die Aufrichtung des Verheißungsbundes, indem er ersteren Act als Engelwerk und Engelgeschäft beschreibt und heraushebt, das Gesetz sei durch Vermittelung aufgerichtet, während Gott dem Abraham die Verheißung von Angesicht zu Angesicht gegeben. Herr V. denkt mit mir als Gegensatz zu ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν das unerläßliche ἀλλὰ πολλῶν und erkennt an, Paulus wolle sagen: „Der Vermittler kann nur Vermittler einer Mehrheit sein; der Vermittler gehört also nicht Gott an, da Gott keine Mehrheit, sondern nur Einer ist." Ferner nimmt er an, daß unter dem μεσίτης nur Moses verstanden werden könne. Aber über das Verhältniß des Moses zu der betreffenden Mehrheit hat er eine abweichende Ansicht, indem er unter der Mehr-

heit, welche Moses vertritt, die Engel denkt, so daß *ἐν χειρὶ μεσίτου* nichts Anderes sei als ein bekräftigender und beweisender Zusatz zu *δι' ἀγγέλων* und für Herrn V. die Worte des Apostels so viel bedeuten als: *διαταγεὶς ἐν χειρὶ μεσίτου ἀγγέλων* oder auch *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων καί γ' ἐν χειρὶ μεσίτου.*

Allein wäre dies des Apostels Meinung, so hätte er, der klare Denker, gewiß sich auch einfach so ausgedrückt und seine Gedanken nicht in eine zwecklose tautologische Beifügung eingewickelt, die *ἐν χειρὶ μεσίτου* doch wäre, wenn es sich allein auf *δι' ἀγγέλων* als erklärender Zusatz bezöge.

Ferner ist nicht einzusehen, warum Paulus einmal pluralisch *δι' ἀγγέλων* und dann doch wieder, gleichsam sich corrigirend, singularisch *ἐν χειρὶ μεσίτου* sagte, da doch Herr V. bemerkt: „Paulus hatte die Mehrheit nöthig (*δι' ἀγγέλων* statt *ἀγγέλου* wie Apg. 7, 38), um die Beziehung auf Gott auszuschließen", — ein Grund ohne Gewicht, da ja keineswegs die Gesetzes-Urheberschaft Gottes vom Apostel geleugnet, sondern nur der Act der Gesetzesaufrichtung in Israel als durch Vermittelung geschehen behauptet werden soll.

Sodann würde die Fassung des *ἐν χειρὶ μεσίτου* in Herrn V.'s Sinne nothwendig wieder selbst einen Engel voraussetzen, während doch Moses kein Engel ist, wenn man nicht *ἀγγέλων* in der allgemeinen und weiteren Bedeutung „Abgesandter, Beauftragter" fassen will, die ja hier nicht Platz greifen soll.

Weiter sprechen auch die beiden angeführten Stellen aus dem Talmud und der Apostelgeschichte nicht für, sondern gegen Herrn V. Die erstere (Megill. perek 4. R) lautet: Samuel contulit se in synagogam viditque angelum ecclesiae neminemque juxta eum. Ait illi: hoc non licet; data enim lex manu mediatoris; ita manu quoque mediatoris est tradenda. Und Herr V. sagt dazu: „Der Engel soll nicht selbst lesen, sondern der mediator, der also als mediator angeli oder angelorum anzusehen ist." Allein diese Stelle unterscheidet streng Gesetzesüberlieferer und Gesetzesempfänger und denkt den Einen wie den Andern durch einen Vermittler vertreten; es ist falsch,

wenn der mediator, qui legem dat, ein Engel ist, unter dem mediator, cui traditur lex, wieder einen mediator angeli oder angelorum zu denken. Dieser zweite mediator ist vielmehr der mediator der Gesetzesempfänger, der Menschen. Auch die Stelle Apg. 7, 38 über Moses: *Οὗτός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγγέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ἡμῖν* — zeigt, daß als Gesetzesempfänger die Menschen, als Vermittler Moses und der Engel Gottes gedacht werden.

Hier in unserer Stelle hängt sowohl *δι' ἀγγέλων* als *ἐν χειρὶ μεσίτου* zugestandenermaßen von *διαταγεὶς* ab, so daß *ἐν χειρὶ μεσίτου* dem *δι' ἀγγέλων* coordinirt erscheint und nicht blos erklärender Zusatz zu *δι' ἀγγέλων* ist. Auch kann nach der bisherigen Erörterung nicht wieder ein *ἄγγελος* unter dem *μεσίτης* gemeint sein, wie sich vielmehr *δι' ἀγγέλων* auf die Gesetzesüberlieferschaft bezieht (data lex manu mediatoris), so *ἐν χειρὶ μεσίτου* auf die Empfängerschaft (manu mediatoris est tradenda). Die Engel sind die Ueberlieferer, der *μεσίτης* der Empfänger, Moses also mediator hominum, — wie ich es bereits behauptete.

Der Plural *ἀγγέλων* läßt sich aber erklären dadurch, daß durch die Mehrheit der Engel gegenüber dem Einen *μεσίτης* der Menschen die Majestät des Gesetzes als eines immerhin göttlichen Institutes gewahrt bleiben, also die Beziehung auf Gott nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr festgehalten werden soll.

2.

Bemerkungen

über die deutschen und lateinischen Tischreden Luther's

von

Professor D. Bindseil in Halle.

Ueber den Ursprung und die Beschaffenheit der Tischreden Luther's habe ich in der Einleitung meines IV. Bandes der deutschen Tischreden, S. VII ff. ausführlicher geredet, worauf ich hier die Leser verweise. Ihren Namen erhielten sie, weil sie ihrem größeren Theile nach von Luther im Kreise seiner Familie und Freunde, besonders bei Tische gesprochen wurden. Ihr Nutzen und Werth besteht nicht nur darin, daß sie über viele Zeitgenossen Luther's und damalige Ereignisse Nachrichten enthalten, sondern auch und zwar ganz besonders darin, daß wir unsern großen Reformator, den uns seine theologischen Schriften fast nur als Theologen charakterisiren, hier nach allen Seiten hin genau kennen lernen, so daß man dreist behaupten kann, der ganze Luther, wie er leibte und lebte, werde nur aus seinen Tischreden erkannt. Ich verweise hier auf das in meiner Einleitung der lateinischen Tischreden Bd. I, S. XII f. angeführte treffende Urtheil des Herrn Prediger Müllensiefen und auf die in der Vorrede des II. Bandes derselben erwähnten Recensionen, namentlich die ausführlichere in den „Göttinger gelehrten Anzeigen".

Wenn dieser Nutzen schon aus der früher fast allein bekannten, von Aurifaber 1566 zum ersten Male herausgegebenen deutschen

Sammlung von Tischreden Luther's sich schöpfen läßt, so tritt er noch mehr hervor bei der um sechs Jahre älteren lateinischen Sammlung von 1560, theils weil sie viele Reden in ihrer ursprünglicheren Gestalt gibt, da in jener andern von Aurifaber, seinem eigenen Geständniß zufolge, Vieles aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt ist, theils weil viele Namen von Personen und Oertern, die dort nur durch Anfangsbuchstaben dunkel angedeutet oder auch ganz unbezeichnet geblieben sind, in den lateinischen mit ihrem vollen Namen sich finden, wodurch erst das dort Gesagte ganz verständlich wird, theils endlich, weil hier viele neue, dort fehlende Stücke dargeboten werden.

Der Plan, welcher in der von Förstemann begonnenen und von mir vollendeten kritischen Ausgabe der deutschen Tischreden befolgt ist, bestand 1) in der Vergleichung der Stangwald'schen, Selneccer'schen und Walch'schen Redaction mit der als Text zum Grunde gelegten ersten Aurifaber'schen; 2) in der stellenweisen Benutzung der jetzt zum ersten Male von mir herausgegebenen lateinischen Handschrift besonders zur Aufklärung dunkel angedeuteter Namen; 3) in der Beifügung einzelner Erläuterungen.

Gern hätte ich, um die Nutzbarkeit dieser Ausgabe wesentlich zu erhöhen, ein ausführliches Register beigefügt, weil der Leser ohne ein solches nur schwer Einzelnes auffindet; allein auf mein Erbieten zur Anfertigung eines solchen antwortete mir der damalige Verleger, daß er dieses selbst besorgen lassen wolle. Als dasselbe aber zum Druck in meine Hände gelangte, bestand es in nichts weiter, als in einem alphabetisch geordneten Verzeichnisse der Capitelüberschriften (s. Bd. IV, S. 749 f.). Dieser wesentliche, durch mich aber nicht verschuldete Mangel der deutschen Ausgabe ist um so übler, je weniger andere Ausgaben demselben abhelfen. Denn die in den Ausgaben von Aurifaber, Stangwald und Selneccer sich findenden halten sich ganz im Allgemeinen, die der Walch'schen und Irmischer'schen Ausgabe erstrecken sich auf sämmtliche deutsche und bei Walch auch auf die aus dem Lateinischen übersetzten Schriften Luther's und erschweren dadurch das Aufsuchen von Stellen der Tischreden, abgesehen davon, daß sie für diese bei

Weitem nicht speciell genug sind und der ganzen Anlage dieser Register zufolge auch nicht sein können.

Der Plan, welchen ich bei meiner nun beendigten Ausgabe der lateinischen Tischreden befolgte, bestand darin, die im Jahre 1560 vollendete lateinische Handschrift der hiesigen Waisenhaus-Bibliothek zum ersten Male genau herauszugeben und durchweg mit der überaus seltenen Rebenstock'schen lateinischen Ausgabe von 1571 zu vergleichen, die Abweichungen der letzteren vollständig in kritischen Anmerkungen zu verzeichnen und die vielen Fehler der Handschrift theils mit Hülfe dieser an sich noch fehlerhafteren Ausgabe, theils durch Conjectur zu berichtigen und am Schlusse des Werkes vollständige Register beizufügen. Außerdem habe ich besonders beim Beginne der einzelnen größeren Abschnitte die Orte, wo dieselben bei Rebenstock sich finden, kurz angegeben, ebenso im Allgemeinen die der deutschen Tischreden, wenn ich bei der Ausarbeitung des Manuscripts Entsprechendes darin fand. Weil übersichtlicher findet man die Verschiedenheit der Reihenfolge der einzelnen Stücke der lateinischen Handschrift im Vergleich mit der Rebenstock'schen Ausgabe in dem VII. Register des III. Bandes, ebenso die Vergleichung der lateinischen Tischreden überhaupt mit den deutschen in dem VIII. Register desselben Bandes weit vollständiger, als sie in dem Werke selbst gegeben werden konnte.

Wenn schon das Aufsuchen der dem lateinischen Codex entsprechenden Stellen der Rebenstock'schen Ausgabe in den Capiteln meines II. und mehr noch des III. lateinischen Bandes wegen der verschiedenen Reihenfolge beider sehr schwierig war, so ist doch die Vergleichung der lateinischen Tischreden mit den deutschen noch ungleich schwerer, da die Reihenfolge beider fast durchweg von einander abweicht. Deshalb sind die bei den entsprechenden Stellen beider vorkommenden Verschiedenheiten nicht erwähnt, wovon auch die schon ohnehin große Zahl der nothwendigen kritischen Anmerkungen abgemahnt haben würde.

Gleichwohl sind diese Verschiedenheiten wichtig und zwar für beiderlei Tischreden, da sie häufig zur Ergänzung, Aufklärung oder auch Berichtigung der anderen dienen, wie sich schon aus den

wenigen Beispielen ergibt, welche ich am Schlusse des III. lateinischen Bandes in den Emendandis angeführt habe. Ich gebe deshalb hier eine kurze Uebersicht solcher Verschiedenheiten nach folgenden Rubriken:

a) Namen von Personen und Oertern.

1. Die eine Art der Tischreden Luther's hat den vollen Namen, die andere bloß einen Vornamen oder den Anfangsbuchstaben oder das noch unbestimmtere N., N. N., oder ein gewisser, einer u. a. Zahlreiche Beispiele dieser Art, wo die deutschen das Unbestimmte, die lateinischen das Bestimmte enthalten, finden sich in den Anmerkungen meiner deutschen Ausgabe und in der Vorrede des I. Bandes meiner lateinischen S. VI—X, denen ich noch folgende hier beifüge:

Deutsche Tischr., Bd. I, S. 15. Cap. 1, § 11. Absatz 3. von einem Stattlichen vom Adel im Lande zu Meissen. Lat. Tischr., Bd. I, S. 426. Zeile 1. Rudolph Buna. — D. I, 28. 1, 25. Abs. 2. so einer einmal fürbrachte. Lat. II, 212. Z. 3. Egranus. — D. I, 167. 2, 164. Einer fragte. Lat. II, 251. Z. 19. Magistri Forstemii quaestio. — D. I, 278. 4, 124. Abs. 3. N. N. L. II, 282. Z. 32 f. Christianno et Paceo. — D. I, 292. 5, 16. Abs. 3. Die gute N. zu H. und bei N. L. III, 273. Z. 16. Lupa tzur halle vnd bey Niemeck. — D. II, 212. 14, 17. einer hie wollte. L. II, 282. Z. 4. Nicolaus Schirlentz. — D. II, 225. 14, 44. sonderlich zu L. L. III, 19. Z. 16. Lipsiae. — D. II, 291. 18, 7. fragte einer. L. I, 370. Z. 26. Anton Lauterbach. — D. II, 383. 22, 36. Abs. 2. ein treuer Diener Jesu Christi zu N. L. III, 118. Z. 7. Neumburg. — D. II, 395. 22, 61. Abs. 3. mit meiner Widersacher einem. L. I, 148. Z. 26. cum Eccio. — D. II, 397. 22, 65. Abs. 1. in H. G. Fürstenthum und im Bisthum W. L. III, 125. Z. 11 f. Ducis Georgii . . . Wirtzburgensi. — D. II, 398. 22, 66. Abs. 1. einer. L. III, 125. Z. 25. Antonii Otto diaconi in Henchen. Ebend. M. B.

L. ebend. Z. 31. M. Bucerus. — D. II, 422. 22, 115. H. G. L. III, 176. Z. 13. Dux Georgius. — D. III, 78. 24, 107. Abs. 1. H. B. L. I, 232. Z. 19. Henningius Bohemus. — D. III, 97. 25, 3. Abs. 1. Zu N. L. III, 10. Z. 13. Nordhausen. Ebend. Abs. 3. Ein Bürger zu B. L. III, 10. Z. 23. civis quidam Brandeburgensis. — D. III, 181. 27, 10. Abs. 6. Da sprach M. B. L. III, 228. Z. 3 f. Magister Vitus. — D. III, 182. 27, 15. Abs. 1. Dem Könige in N. N. L. III, 229. Z. 2. regi Ungariae. — D. III, 185. 27, 21. Abs. 2. den andern Herzogen zu N. N. L. III, 233. Z. 3. Ferrariae. Ebend. Abs. 5. Der Herzog zu B. L. ebend. Z. 20. Bavariae. — D. III, 187. 27, 24. Wie H. G. L. III, 235. Z. 22 f. Dux Georgius. — D. III, 190. 27, 27. und anderswo. L. III, 238. Z. 9. et Aldenburgi. — D. III, 192. 27, 31. Abs. 2. Wie einer. L. III, 241. Z. 18 f. Licentiatus Liborius Magdeb. — D. III, 211. 27, 72. Abs. 2. des Pfarrherrs. L. III, 248. Z. 6. Magistri Antonii Lauterbach. — D. III, 216. 27, 85. Abs. 1. D. H. L. III, 256. Z. 14. D. Hennius. — D. III, 220. 27, 92. Also vertreibt H. N. (Stangw, Seln., Walch: H. G.). L. III, 263. Z. 6. Dux Georgius. — D. III, 228. 27, 100. der Epicurer zu M. L. III, 269. Z. 9. Moguntinensis. — D. III, 231. 27, 105. Abs. 3. H. G. L. III, 275. Z. 22 f. Dux Georgius. — D. III, 235. 27, 112. Abs. 2. zu L. . . . ein Dompfaff zu M. L. III, 281. Z. 2—4. Lipsensis . . . Misnensis. — D. III, 238. 27, 116b. zum Herzog zu N. N. L. II, 3. Z. 19 f. Dux Florentinus. — D. III, 239. 27, 118. Abs. 1. unter den Domherren zu C. und N. L. II, 3. Z. 25. Zitzenses et Naumburgenses. — D. III, 311. 31, 3. Abs. 9. D. Casparn (Stangw., Seln.: Casparum Zeunerum). L. III, 290. Z. 9 f. D. Casparum Zeunerum. — D. III, 312. 31, 4. Ph. M. L. III, 306. Z. 19. Phil. Melanthon. — D. III, 384. 37, 67. Da sprach einer N. L. I, 418. Z. 34. Hinneus nobilis Bohemus. — D. IV, 361. 56, 4. Abs. 1. des N. L. II, 284. Z. 25. Ferdinandi. — D. IV, 363. 56, 6. Abs. 2. einem Fürsten. L. II, 286. Z. 5.

Ferdinando. — D. IV, 445 f. 62, 11. Abs. 2. C. und P. L. II, 199. Z. 21 f. Carlowitz vnnd Pistorius. — D. IV, 446. 62, 11. Abs. 2. H. M. L. II, 200. Z. 27. Hertzog Moritz. — D. IV, 467. 64, 6. H. G. und des M. L. Dux Georgius . . . Marchio vgl. L. I, 368. Z. 14 f. — D. IV, 512. 66, 25. Abs. 1. wider Graf N. N. L. I, 371. Z. 4. contra Albertum Comitem Mansfeldensem. — D. IV, 540. 66, 61. antwortet einer. L. III, 1. Z. 14. Phil. Melanth. — D. IV, 641. 75, 1 a. Abs. 25. der K. . . . . am F. L. I, 404. Z. 10. Cazianus . . . Z. 15. in Ferdinando. — D. IV, 644. 75, 1a. Abs. 34. des N. L. I, 405. Z. 11. Ferdinandi. — D. IV, 653. 75, 2. Abs. 4. vom F. L. II, 193 Z. 24 f. a Ferdinando. — D. IV, 659. 76, 5. Abs. 1. von einem von Adel bey B. L. I, 390. Z. 11. Bitterfelt. — D. IV, 666. 76, 15. der Papisten in einer Stadt . . . . D. N. und N. L. III, 105. Z. 13. Lipsienses . . . . Z. 21. Crucigerum et Myconium. — D. IV, 675. 76, 24. Abs. 4. N. N. Bischof von N . . . S. L. I, 387. Z. 11. Episcopus Moguntinus . . . Z. 12. Schantz; ebend. Abs. 5. das ganze Geschlecht der N. L. I, 387. Z. 21. Marchionum.

In allen diesen Stellen enthalten die lateinischen Tischreden das Bestimmtere, Deutlichere. Dasselbe gilt von solchen Stellen, wo das Lateinische den Ort ausdrücklich hinzufügt, so: D. II, 238. 15, 15. Abs. 1. aufm Colloquio; L. I, 76. Z. 18. ex Francofordensi conventu; — den Redenden angibt, so: D. IV, 449. 63, 5. „Große Leute"; L. II, 204. Z. 15. setzt vor jenen Anfangsworten hinzu: Philippus Melanthon dicebat; — ebenso von solchen, wo das Lat. außer Luther auch den ausdrücklich nennt, mit welchem er sich unterredet, so: D. III, 271. 28, 1. Abs. 1. Viel ward bei D. Mart. geredet; L. I, 146. Z. 23 f. M. Lutherus multa loquebatur cum D. Ge. Pontano; — oder wo der Gewährsmann, Zeuge beigefügt wird, so: D. III, 305. 31, 2. Abs. 5. Zu Worms aufm Reichstage hab ichs ihnen prophezeiet . . . verdammten, wo L. III, 298. Z. 21. den Zusatz hat: teste Friderico principe.

Dagegen finden sich auch einzelne Stellen, wo umgekehrt die deutschen Tischreden Namen von Personen, Ländern oder Städten enthalten, welche in den lateinischen fehlen. Bd. II, 381. 22, 34. der Anfang: „Anno 1541 sagte Doctor Martin Luther über Tische zu Johanne Matthesio und andern seinen Tischgesellen:" fehlt L. I, 38. Z. 3. — Bd. III, 70. 24, 96. Abs. 1. „In Sachsen, bei Halberstadt", diese Anfangsworte fehlen L. I, 231. Z. 2. — Bd. IV, 7. 39, 1. Abs. 2. Darum tröstet er „Herrn Gabriel (Zwilling), Pfarrherrn, und Herrn Michael Schultes, Diacon zu Torgau". L. III, 313. Z. 3 f. hat bloß: pastorem et diaconum Torgensem ohne Namen derselben. — Bd. IV, 276. 48, 39. Als ihn nu „Herr Michael Cölius, Pfarrherr im Thal Mansfeld"; L. III, 168. Z. 4. bloß: parochus.

Während die bisher angeführten auf eine bestimmte oder unbestimmte oder ganz fehlende Angabe eines Namens sich bezogen, kommen

2. in andern Stellen beider Tischreden zwar bestimmte, aber verschiedene Namen von Personen und Oertern vor. Dergleichen sind: D. II, 245. 15, 24. Abs. 2. der Mercurinus. L. III, 280. Z. 7 f. Severinus. — D. III, 50. 24, 68. der Poltersberg. L. I, 226. Z. 26. Pubelsbergk. (Rebenst.: Procknesberg). — D. III, 186. 27, 22. Lucius. L. III, 234. Z. 10. Linus. — D. III, 311. 31, 3. Abs. 6. Königsberg. L. III, 296. Z. 8 f. Tubingen. — D. IV, 53. 43, 33. Abs. 2. D. Phil. L. II, 356. Z. 9. (richtig) D. Pistoris. — D. IV. 95. 43, 97. Abs. 3. D. Christianus Beyer, sächsischer Canzler. L. II, 386. Z. 5. D. Chilianus. — D. IV, 217. 45, 58. D. Mart. Luther. L. II, 328. Z. 9. Phil. Melanthon. — D. IV, 261. 48, 9. Abs. 2. D. Mart. Luther. L. I, 105. Z. 16. Phil. Melanthon. — D. IV, 267. 48, 17. Abs. 1. gegen Düben nach Leipzig. L. I, 99. Z. 11. gen Torga. — D. IV, 445. 62, 11. Abs. 2. D. M. L. II, 199. Z. 9. Philippus. — D. IV, 617. 74, 11. (richtig) in Ditmars. L. I, 464. Z. 21. in Brusseln. — D. IV, 624. 74, 24. Abs. 2. die Aenea Sylvia. L. I, 455. Z. 14. (richtig) Rhea Sylvia. —

— D. IV, 667. 76, 16. Abs. 1. Nürnberg. L. I, 383. Z. 20. Naumburg. — D. IV, 700. 80, 1. sammt M. Philippo Melanchth. L. I, 270. Z. 18 f. cum Doctore Jona.

b) Zeitbestimmungen.

1. Analog dem obigen Gegensatze von bestimmt und unbestimmt oder gar nicht bezeichneten Personen und Oertern sind in Bezug auf die Zeit folgende Stellen: D. I, 194. 3, 44. Es waren rc. L. I, 249. Z. 24. Anno 38. 26. Febr. coenabant. — D. I, 257. 4, 89. Abs. 1. Doct. Pommer bracht einmal. L. II, 158. Z. 10. Die lunae (Lucae?) Anno 39. D. Pomeranus ex Dania rediens. — D. I, 300. 6, 3. Abs. 1. Auf den Abend. L. I, 8. Z. 20. Anno 38. 29. Decembris. — D. III, 374. 37, 52. Abs. 1. Es gedachte D. Mart. L. II, 69. Z. 5. Anno 38. 18. Septembris mentio fiebat. — D. IV, 297. 51, 2. Abs. 1. die kurze Zeit. L. I, 87. Z. 14. die 4 wochen. — D. IV, 455. 63, 15. sprach. L. II, 205. Z. 11. Anno 36. inquit. — D. IV, 687. 77, 1. Abs. 11. Da ichs erst sahe. L. I, 165. Z. 16. Anno 10. cum primum civitatem inspicerem.

Während in diesen Stellen der Vortheil der Bestimmtheit auf Seiten der lateinischen Tischreden ist, finden sich auch solche, wo die deutschen die bestimmtere Angabe enthalten. So: D. IV, 294. 50, 3. Abs. 1. Anno 38. den 16. Augusti; fehlt L. I, 116. Z. 3. — D. IV, 544. 67, 4. Anno 38. am 1. Octob.; fehlt L. II, 14. Z. 9. — D. IV, 690. 77, 3. Aufm 21. Januarii Anno 37; fehlt L. I, 377. Z. 9.

2. Den obigen verschiedenen Namen stehen folgende verschiedene Zeitangaben gegenüber: D. I, 181. 3, 17. Abs. 1. Anno 36. L. III, 64. Z. 22. Anno 38. — D. I, 192. 3, 40. Abs. 1. Anno 38, den 18. Julii. L. I, 248. Z. 11. Anno 38. 20. Julii. — D. II, 188. 13, 57. Abs. 1. Am 13. des Brachmonden Anno 39. L. I, 61. Z. 20. Anno 39. 3. Junii. — D. II, 232. 15, 4. Abs. 5. Anno 1532. L. I, 64. Z. 19. Anno 36. — D. II, 300. 19, 10. Anno 39. am 9. Februarii.

L. III, 32. Z. 16. Anno 39. 6. Februarii. — D. III, 191. 27, 30. Abs. 1. vor 21 Jahren. L. III, 240. Z. 10. ante 12 annos. — D. III, 267. 27, 159. Abs. 1. Anno ꝛc. 39. den 21. Februarii. L. I, 143. Z. 21. Anno 39. die 21. Januarii. — D. III, 312. 31, 4. Anno 34. L. III, 306. Z. 14. Anno 39. — D. III, 363. 37, 35. Abs. 1. Anno ꝛc. 38. L. II, 63. Z. 22. Anno 39. (Rebenst.: 38.) — D. IV, 191. 45, 16. Abs. 1. In demselbigen 1539. Jahr am 17. Tage Aprilis. L. I, 324. Z. 16. Et eodem anno in eilff wochen hernach, 17. Maii. — D. IV, 218. 45, 61. Anno 39. den 4. Jun. L. II, 329. Z. 3. Anno 39. 4. Julii. — D. IV, 224. 45, 68. Abs. 2. Anno 1525. den 5. Maii. L. I, 341. Z. 11. 1525. 16. Maii. — D. IV, 250. 47, 12. Anno 38. am 19. Novembris. L. I, 93. Z. 14. Anno 38. 21 Novembris. — D. IV, 297. 51, 2. Abs. 1. wol zehen Jahre. L. I, 87. Z. 13. 20 Jar. — D. IV, 446. 62, 11. Abs. 2. kam 21 Jahr alt. L. II, 200. Z. 15. kaum 20 Jar alt. — D. IV, 545. 67, 4. Abs. 4. Im selbigen Jahre am 12. Decemb. L. II, 15. Z. 7. Anno 38. 12. Sept. — D. IV, 631. 74, 37. Abs. 2. vierzehen Tage. L. I, 162. Z. 20 f. quatuor hebdomadibus. — D. IV, 637. 75, 1 a. Abs. 12. vor dreyßig Jahren. L. I, 403. Z. 2. ante 300 annos. — D. IV, 645. 75, 1 a. Abs. 36. Anno 38. den 10. Novemb. L. I, 401. Z. 32. Anno 36. 20. Novembris. — D. IV, 677. 76, 26. Abs. 3. Anno 28. den 14. Novembris. L. I, 373. Z. 36. Anno 38. 14. Novembris. — D. IV, 685. 77, 1. Abs. 3. zu dieser Zeit des Euangelii. L. I, 161. Z. 26. ante tempora Euangelii evulgati. — D. IV, 687. 77, 1. Abs. 10. Das Gebäu . . hat uber dreyzehen hundert Jahr gewähret. L. I, 166. Z. 6. uber welche man hat 30 Jar gebauet.

c) Zahlen, die sich nicht auf die Zeit, sondern auf Anderes beziehen.

Analog dem Gegensatze von bestimmter und unbestimmter Bezeichnung der Personen, Oerter und Zeiten ist folgende Stelle:

D. IV, 364. 56, 8. jährlich ein reichlich Einkommen. L. II, 287. Z. 7 f. 2000 fl. annuatim. Den verschiedenen Angaben jener entsprechen folgende Verschiedenheiten in den Zahlen: D. I, 256. 4, 88. Abs. 1. dreißig Tonnen Goldes. L. I, 410. Z. 1. 3 tonnen goldes. — D. I, 271. 4, 111. Abs. 3. jährlich acht und vierzig Gülden. L. I, 411. Z. 9. quotannis facit 45 fl. — D. III, 211. 27, 74. mit sechszig Ducaten. L. III, 249. Z. 3. an 6 ducaten. D. IV, 621. 74, 18. Abs. 1. zwanzig tausend Gülden. L. I, 459. Z. 18. 2000.

d) Wörter, die nicht zu den Namen, Zeit- und Zahlbezeichnungen gehören.

1. Dem obigen Gegensatze von Bestimmtem und Unbestimmtem entsprechen hier Stellen, wo die eine Classe der Tischreden das volle Wort, die andere nur den Anfangsbuchstaben hat, so: D. III, 282. 29, 1. Abs. 1. der B. zu Trier. L. I, 158. Z. 8. Episcopus Trevirensis. — D. III, 370. 37, 45 a. den F. selbs. L. II, 65. Z. 12 f. ipsum Principem Electorem. — Ferner wo die eine Zusätze und überhaupt Ausführlicheres enthält als die andere; dergleichen sind: D. I, 195. 3, 44. Abs. 2. der in die Stiefel hofirte, und . . entschuldiget er sich. L. I, 250. Z. 13 f. der dem fürsten in die stiffel hoffiret, apud consiliarium Pfeffingerum se excusans. — D. III, 262. 27, 152. Abs. 3. und strebt gleichwol dawider. L. I, 140. Z. 21. fügt hinzu: ut Dux Georgius facit. — D. III, 266. 27, 158. wiewol sie. L. I, 144. Z. 18. qui (ut Dux Georgius). — D. III, 278. 28, 17. des Witzels. L. I, 153. Z. 2 ff. wird Folgendes hinzugesetzt: quem in tumultu Thuringicae seditionis mortis reum Martinus Lutherus liberavit, et postorem Ecclesiae Nimecensis confirmavit, etc. — D. III, 307. 31, 2. Abs. 9. jämmerlich durch Hunger tödten lassen. L. III, 309. Z. 2. Zusatz: et sathanicum in Walthausen consuluit. — D. III, 311. 31, 3. Abs. 9. Und (Luther) bewilligete, daß er (D. Casp. Zenner) an Bischof von Meißen schriebe; im L. III, 291. Z. 13

bis S. 292. Z. 26 steht dieser von Luther in Zeuner's Namen geschriebene Brief selbst. Ebenso erhält D. I, 107. 2, 39 die Stelle: „Da er in des Campani, des Schwärmers, Buch las", dadurch eine Erläuterung, daß L. II, 26 — 30 Stellen aus diesem Buche angeführt sind. — D. IV, 390. 58, 5 a. Abs. 1. „hat Kaiser Sigismund kein Glück mehr gehabt". L. III, 153. Z. 22 fügt hinzu: uxor illius totius Aulae scortum. — D. IV, 686. 77, 1. Abs. 9. Ein alter Pfarrherr. L. I, 165. Z. 27 f. Zusatz: cum Spalatino Wittebergam venit.

In ähnlicher Weise wie in den bisher specieller angegebenen Stellen der lat. Tischreden finden sich Zusätze auch in andern Stellen derselben, z. B.: D. III, 283. 29, 2. L. I, 159. Z. 17 bis 21. Zusatz: Z. 22—26 (Mitte). — D. III, 284. 29, 3. Abs. 1. L. I, 159. Z. 26 bis S. 160. Z. 9. Zusatz: S. 160. Z. 10 — 14 (Mitte). — D. IV, 373. 57, 7. Abs. 2. L. III, 140. Z. 5 — 11 (Mitte). Zusatz: Z. 11 (Mitte) bis 15 (Mitte). — D. IV, 377. 57, 10. Abs. 4. L. III, 145. Z. 17 — 23 (zu Anfang). Zusatz: Z. 23 — 28. — D. IV, 381. 57, 12. Abs. 2. L. III, 149. Z. 9 (Mitte) bis 13, vorangehender Zusatz: S. 149. Z. 8—9 (Mitte). — D. IV, 690. 77, 1. Abs. 19. L. I, 166. Z. 11 — 20 (Mitte). Zusatz: Z. 20 (Mitte) bis 21.

Während in diesen Stellen das Lateinische Zusätze hat, welche im Deutschen vermißt werden, ist jenes an manchen andern Stellen kürzer als dieses, so: D. I, 384. 7, 113. Abs. 7. L. II, 288. Z. 4 weit kürzer: Ideo Deus me colaphizat per adversarios. — D. I, 404 f. 7, 148. Abs. 2. 3. L. II, 108. Z. 19 — 27 weit kürzer. — D. II, 203. 13, 85. Abs. 3. L. I, 320. Z. 18—22 (Mitte) kürzer. — D. III, 3. 23, 5. L. I, 206. Z. 1 — 7 wird diese Geschichte weit kürzer erzählt; ebenso die Geschichte D. III, 67 f. 24, 94. Abs. 1. 2. weit kürzer L. I, 207. Z. 16. bis 208. Z. 5; desgleichen D. III, 72. 24, 98 kürzer L. I, 209. Z. 1 — 7; ferner D. IV, 252. 47, 15. Abs. 1. kürzer L. III, 169. Z. 1 — 5 (Mitte). — D. IV, 276. 48, 39 weit kürzer L. III, 168. Z. 2 — 5. — D. IV,

374. 57, 7. Abs. 5; kürzer L. III, 139. Z. 18 (am Ende) bis 21.

2. Den verschiedenen Namen, Zeitangaben und Zahlen ist analog das Vorkommen **verschiedener Wörter** in den beiden Arten der Tischreden. Hieher gehören Stellen wie folgende: D. I, 7. 1, 6. Abs. 2. viel Scribenten und Glossen. L. II, 214. Z. 19. vier scribenten glosenn. — D. I, 16. 1, 11. Abs. 3. (richtig). scharren nach Thalern. L. I, 426. Z. 11. schnarchen nach Joachimstalern. — D. I, 195. 3, 44. Abs. 2. die Mäuse hätten es gethan. L. I, 250. Z. 14. paricem aviculam (eine Meise) fecisse. — D. I, 266 f. 4, 102. Abs. 5. zu hemmen. L. II, 164. Z. 6. tzu nemen. — D. I, 302. 6, 6. Ich finde ihn nicht allein. L. I, 6. Z. 21. Ich finde ihn allein. — D. I, 345. 7, 46. das ebräische Wort Nobet. L. III, 41. Z. 3 f. Keber (Cod.: Kober, Reb.: Cober). — D. I, 372. 7, 100. Abs. 1. Christus. L. II, 301. Z. 16. Deus. — D. II, 395. 22, 61. Abs. 1. ich lauf ihnen nach. L. I, 148. Z. 14 f. ich lauffe ihnen nicht nach; ebenda Abs. 2. fratres. L. I, 148. Z. 21. patres. — D. III, 17. 24, 12. Abs. 3. der Teufel. L. I, 218. Z. 19. homo. — D. III, 53. 24, 74. Mein Schwäher. L. I, 229. Z. 4. mein schwester. — D. III, 186. 27, 22. Stock. L. III, 234. Z. 23. storch. — D. IV, 22. 40, 1. Abs. 2. Es sind diejenigen nicht zu loben. L. III, 311. Z. 36 f. Cod.: Illi sunt laudandi, was ich selbst hier berichtigt habe in: non sunt laud. — D. IV, 25. 41, 2. aus euch. L. I, 185. Z. 6 f. (fälschlich) Ex nobis. — D. IV, 151. 43, 180. Abs. 2. sie werden (Aurif. sie würden, Stangw. und Seln. Ihr werdet). L. III, 310. Z. 10. ihr werdet. — D. IV, 261. 48, 9. Abs. 2. wenn ich schon von der Leiter fiele und bliebe so da todt liegend. L. I, 105. Z. 17 — 19. wan ihr schon die treppen hinuntter fielet, aut scribens subito extinguereris. — D. IV, 386. 58, 1. Abs. 3. (richtig) Krummeisen. L. III, 151. Z. 18. Kumpeisen. — D. IV, 456. 64, 1. Abs. 2. ein Haubenreißen. L. I, 362. Z. 19. ein hauen vnd reißen. — D. IV, 609. 74, 1. große Lehen. L. I, 451. Z. 9. grosse lohn. — D. IV, 637.

75, 1 a. Abs. 13. 60 Häuptleute gefangen. L. I, 399. Z. 14. 60 heuptstücke erobret. — D. IV, 682. 76, 27. Abs. 8. Schnitten. L. I, 384. Z. 19 f. Schitten.

Außer diesen auf einzelne Worte, Zahlen und Sätze beschränkten Verschiedenheiten finden sich auch viele Stellen in beiderlei Tischreden, welche nur theilweise mit einander vergleichbar sind, da sie einem Theile nach ganz von einander abweichen, z. B. L. I, 54. Z. 19 ff. vgl. D. II, 190. 13, 60. — L. I, 232. Z. 19. bis 233. Z. 5. vgl. D. III, 78. 24, 107. Abs. 1. — L. I, 235. Z. 6 — 20. vgl. D. III, 58. 24, 80. Abs. 1. — L. I, 271. Z. 22 — 24. vgl. D. II, 393. 22, 58.

Hierzu kommt noch, daß im Lateinischen viele Stücke sich finden, welche in den deutschen Tischreden fehlen (s. das VIII. Register des lat. III. Bandes, Abth. B); eine noch weit größere Zahl aber findet sich in diesen, welche dort vergebens gesucht werden (s. dass. Register, Abth. C). Letzteres erklärt sich einfach dadurch, daß in der lateinischen Handschrift bloß die von Anton Lauterbach gesammelten Tischreden enthalten sind, wie ich in der Einleitung des I. lat. Bandes, S. XLV — L glaube bewiesen zu haben, wogegen Aurifaber seine Ausgabe der deutschen Tischreden nicht bloß aus Lauterbach's Sammlung, sondern auch aus mehrern andern Sammlungen geschöpft hat, wie in meiner Einleitung des IV. deutschen Bandes S. XII ff. ausführlicher gezeigt ist.

Aus diesem allen folgt: 1) daß noch keine der bis jetzt erschienenen Ausgaben alle uns überhaupt erhaltene Tischreden Luther's zusammen umfaßt; 2) daß eine Vergleichung beider Sammlungen, der lateinischen und der deutschen, den Nutzen hat, nicht bloß die eine aus der andern durch die einerseits fehlenden Stücke zu ergänzen, sondern auch in den im Allgemeinen mit einander überstimmenden Stücken die eine durch die andere vielfach zu berichtigen und zu erläutern.

Sollte daher Jemand in späterer Zeit eine neue Ausgabe der Tischreden Luther's unternehmen, so möchte ich ihm für diese folgenden Plan anrathen:

1) die eine der beiden Classen der Tischreden zu Grunde zu legen und alle Stücke, welche der andern eigenthümlich sind, darin aufzunehmen, um sie dadurch zu einer vollständigen zu machen.

Hierbei drängt sich die Frage auf, ob die lateinische oder die deutsche Sammlung als Grundlage dienen solle. Für die erstere spricht die ursprünglichere Gestalt derselben und ihre in den, beiden Classen gemeinsamen Stücken vielfach hervortretende größere Vollständigkeit und Deutlichkeit; für die deutsche dagegen der Umstand, daß dieselbe wahrscheinlich einen größern Leserkreis finden würde schon deshalb, weil eben die deutschen die bis jetzt fast ausschließlich bekannten waren.

In beiden Fällen entsteht eine aus Lateinischem (da eine Uebersetzung desselben unterbleiben müßte) und Deutschem gemischte Sammlung. Diese kann den Leser nicht befremden, weil er in jeder Classe schon an eine solche Mischung beider Sprachen gewöhnt war.

2) Die Anordnung dieser Tischreden ist bei der deutschen Sammlung von Aurifaber gemacht und von Stangwald und Selneccer sehr verändert, bei der lateinischen von Lauterbach und von Rebemstock vielfach verändert. Diese ist also dem Herausgeber ganz frei gegeben und muß jedenfalls eine bessere werden, obgleich ich mich hierbei genauerer Andeutungen enthalte.

3) Unter dem Texte sind Anmerkungen beizufügen von zweierlei Art:
   a) erläuternde, ähnlich wie in meiner deutschen Ausgabe;
   b) vergleichende, worin angegeben wird:
      α) ob ein Stück des Textes sich bloß in den lateinischen oder bloß in den deutschen Tischreden finde, oder beiden ganz oder theilweise gemeinsam sei, mit steter Bezeichnung der Stellen;
      β) ob bei den gemeinsamen die andere, nicht als Text zu Grunde gelegte Classe eine Verschiedenheit, Berichtigung oder Erläuterung darbiete, mit Angabe derselben.

4) Am Ende der Ausgabe sind vollständige, möglichst specielle Personen- und Sach-Register beizugeben, welche den Leser in den Stand setzen, sich in diesem reichen Schatze mit Leichtigkeit zurecht zu finden.

Ich schließe diesen Aufsatz mit dem dringenden Rathe, daß Jeder, welcher unsern Luther nach seinem ganzen Wesen und Charakter kennen lernen will, seine Tischreden lese und dabei an einzelnen Ausdrücken, die zwar für die Gegenwart unpassend erscheinen, in jener Zeit aber nichts Befremdliches hatten, keinen Anstoß nehme. Der Gewinn dieses Lesens wird für ihn sicherlich ein reicher sein.

Recensionen.

1.

Vorlesungen über neutestamentliche Theologie von D. **Ferdinand Christian Baur,** weil. ordentlichem Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Herausgegeben von Ferd. Friedr. Baur, D. phil., Professor am Gymnasium zu Tübingen. Leipzig, Fues' Verlag (L. W. Reisland). 1864. X u. 407 SS.

Die ausgedehnte Arbeit, welche Baur auf den verschiedenen Gebieten der historischen Theologie mit seltener Geisteskraft vollbracht hat, entfaltet sich erst seit seinem Tode ganz vor dem theologischen Publikum, indem diesem auch der Inhalt der Vorlesungen, den er in schöner Ordnung hinterlassen hat, durch die fleißige Hand seines Sohnes vorgelegt wird. Und es ist Ein Geist, Eine Methode, Eine Richtung der Ideen, was allen diesen seinen Werken ihr eigenthümliches Gepräge gibt, ihnen auch für Gegner unleugbaren Werth verleiht und zugleich eben auch den Widerspruch herausfordert. Immer aber wird die Betrachtung seiner Werke oder, wie wir mit Recht sagen können, des großen Gesammtwerkes, zu welchem alle seine einzelnen Arbeiten vermöge ihres Inhaltes, Charakters und Zieles innerlich sich zusammenschließen, vornehmlich auf den Anfang der Geschichte, welche ihren Gegenstand ausmacht, sich hinwenden. Mit dem, was er über den Ursprung des Christenthums und zunächst über die neutestamentlichen Urkunden desselben behauptet und ausgeführt hat, hat er nicht blos die Schule begründet, welche nach ihm benannt wird, sondern auch

auf die Theologie überhaupt die weitgreifendsten Wirkungen ausgeübt. Hier hat sich bei ihm selbst am Stärksten auch das philosophische, religiöse, persönliche Interesse kundgegeben. Hier erhebt sich von der andern Seite her am dringendsten die Frage, ob er wirklich die Geschichte begriffen und wirkliche Geschichte dargestellt, ob er nicht vielmehr geschichtlichen Stoff gewaltsam unter seine eigenen Ideen gebeugt und ob er nicht daneben die wichtigsten geschichtlichen Momente, ja das größte Wunder, das die Geschichte der Menschheit überhaupt darbietet, in welchem aber er kein Wunder mehr sehen will, in Wahrheit unerklärt gelassen habe. Es bedarf weiter keines Hinweises auf die besondere Wichtigkeit seiner Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, welche uns jetzt gedruckt vorliegen. Wir besitzen in ihnen eines seiner jüngsten Werke, aufgebaut auf so mannigfachen und ausgedehnten Vorarbeiten. Er hat sie gehalten zwischen den Jahren 1852 und 1860, zum letzten Mal im letzten Sommer seines Lebens, 1860.

Auch diesem Buche haften freilich Mängel an, die eben mit seiner Entstehung aus Vorlesungen zusammenhängen werden. Baur selbst hätte dasselbe sicher nicht in die Welt hinausgehen lassen, ohne ihnen wenigstens theilweise vorher abgeholfen zu haben. Der Stoff ist keineswegs voll und gleichmäßig überall durchgearbeitet. An einzelnen Stellen werden die Gedanken breit in der Weise producirt, daß Baur sich mit den Auffassungen Anderer auseinandersetzt: so z. B. bei der Frage nach Jesu Verhältniß zum mosaischen Gesetz; dagegen sticht die Kürze ab, womit für andere, nicht minder streitige Punkte ein Ergebniß ohne Weiteres statuirt wird. Die Ergebnisse werden meist im Gegensatz gegen die Auffassungen der sogenannten gläubigen Theologie mit großer Sicherheit hingestellt; dagegen haben gewisse Aeußerungen Baur's über divergirende Auffassungen sogenannter freier Theologen, wie besonders seine Aeußerungen über und beziehungsweise gegen Hilgenfeld's Auffassung johanneischer Lehren, noch etwas auffallend Schwebendes und Unsicheres: schwerlich hätte er selbst sie so veröffentlicht. — Oefters sind kürzere und längere Stücke aus früheren Arbeiten, welche Baur selbst hatte drucken lassen, hauptsächlich aus seinem „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“, ohne weitere Verarbeitung,

ja fast ohne formelle Abänderungen, überdies ohne Hinweis auf den Ort, wo sie früher standen, in die Vorlesungen aufgenommen worden; dies so buchstäblich zu thun, wie es mit sehr vielen Sätzen geschah, erscheint mir schon für den Vortrag von Studenten nicht zulässig, geschweige denn für ein Buch. Und noch mehr: wir werden sogar auf einen noch dazu sehr wichtigen Abschnitt stoßen, wo in gleicher Weise ein Stück fremder Arbeit, und zwar gleichfalls ohne Andeutung davon, hereingezogen worden ist.

Mängel mit Bezug darauf, daß die Ausführung theilweis unverhältnißmäßig in die Breite geht und zugleich Anderes, Wesentliches vermissen läßt, sind namentlich gleich in der Einleitung wahrzunehmen. Sie schickt die Erklärung voran, daß die biblische Theologie eine rein geschichtliche Wissenschaft sein solle. Dann will sie die Geschichte derselben verfolgen, wie dieselbe erst allmählich aus der Abhängigkeit von der Dogmatik, von dogmatischen Interessen, Voraussetzungen und Formen sich losgemacht habe. Da werden Melanchthon, Calvin, Seb. Schmidt, Hülsemann, Baier, Weißmann, Büsching, Zachariä, Hufnagel, Ammon, Storr, Gabler, Lorenz Bauer, Kaiser, De Wette, Baumgarten-Crusius und von Cölln vorgeführt. Die richtige Grundlage für eine ihrer Idee adäquate Behandlung der Wissenschaft sieht Baur erst gewonnen in den neueren kritischen Untersuchungen, welche besonders seit dem Strauß'schen Leben Jesu ihren Aufschwung genommen haben. Da sollen nun in ihr als einem lebendigen Organismus alle die Unterschiede der einzelnen Lehrbegriffe erst zu ihrem Recht kommen. Sie wird hiebei definirt als „derjenige Theil der geschichtlichen Theologie, welcher sowohl die Lehre Jesu als die auf ihr beruhenden Lehrbegriffe in dem Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung und nach dem eigenthümlichen Charakter, mit welchem sie sich von einander unterscheiden, soweit darzustellen hat, als dies auf der Grundlage der neutestamentlichen Schriften geschehen kann." Noch aber sieht Baur so viele Theologen ihrer richtigen Behandlung widerstreben. Er wendet sich des Weiteren gegen diejenigen einzelnen Bearbeiter derselben nach dem Aufschwung jener Kritik, welche gleichfalls auf eine geschichtliche Behandlung des Gegenstandes Anspruch zu machen wagen und trotzdem weder

die Ergebnisse jener Untersuchungen anzuerkennen, noch im Inhalt der verschiedenen neutestamentlichen Schriften solche Gegensätze, wie er sie für die unterschiedlichen Glieder jenes Organismus nöthig findet, wahrzunehmen vermögen. Den maßgebenden Typus für sie sieht er bei Neander. Er erklärt überhaupt von den neuesten Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie, sie seien der hier aufgestellten Idee noch sehr fremd geblieben und tragen beinahe durchaus noch den unkritischen Charakter der früheren Zeit an sich. Mit diesem Inhalt nimmt die Einleitung mehr als den zehnten Theil der gesammten Vorlesungen ein. Je weitläufiger nun aber Baur hier von den Theologen vor ihm und Strauß und hernach von den zuletzt erwähnten redet, um so mehr hätte man erwarten dürfen, daß er auch Männer, welche auf demselben Boden der Kritik mit ihm gearbeitet und bei aller Abhängigkeit von ihm zugleich ihm wesentlich vorgearbeitet haben, in seiner geschichtlichen Uebersicht aufgeführt, — daß er zum Mindesten einen Schwegler hier genannt und sein eigenes Verhältniß zu ihm bezeichnet hätte. In hohem Grad befremdlich aber ist, daß er weder hier noch im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen die Leistungen eines E. Reuß einer Erwähnung würdigt. Ihn hat er doch nicht mit unter den Neander'schen Typus subsumiren, ihm nicht dogmatische Vourtheile vorwerfen können, obgleich derselbe gleichfalls in sehr wichtigen und entscheidenden kritischen Fragen auf dem Widerspruch gegen jene Untersuchungen verharrt. Ich selbst stehe nicht an, zu bekennen, daß mir, so wenig ich bei Reuß namentlich mit seiner Auffassung der Lehre Jesu und des Johannes mich begnügen kann, doch er am meisten unter allen neueren Bearbeitern unserer Wissenschaft eine rein geschichtliche Methode zu verfolgen scheint, die im Unterschied von Baur ohne Constructionssucht, speculative Uebergriffe und dialektische Künste und doch keineswegs ohne leitende höhere Ideen dem geschichtlich gegebenen Stoff als solchem nachgeht, mit feinem Blick für die Wirklichkeit des geistigen Lebens, wie es in der Vergangenheit sich entwickelte und auch in der Gegenwart unter mannichfachen, in kein abstraktes System zu spannenden Formen sich zu entwickeln pflegt. Auch das ist, wenngleich nur in weit geringerem Grade, zu vermissen, daß Baur seinen Zuhörern keine

Notiz von Lutterbeck's Werk gegeben hat, das freilich eine wesentliche Förderung unserer Wissenschaft auch nach meinem Dafürhalten nicht in sich schließt, aber doch als Arbeit eines reich gebildeten katholischen Theologen Beachtung verdiente. — Indem ferner die Einleitung in solchen geschichtlichen und kritischen Uebersichten sich ergeht, hat sie, die doch zugleich vom Begriff und Inhalt unserer Wissenschaft handeln wollte, wichtige darauf bezügliche Fragen übergangen oder vielmehr mit stillschweigenden Voraussetzungen abgemacht. Die Lehren und Lehrbegriffe, welche in den neutestamentlichen Schriften vorliegen, soll unsere Wissenschaft darstellen. Haben aber diese Schriften auch alle einen eigentlichen „Lehrbegriff" entwickelt und entwickeln wollen? Sind nicht einzelne nach ihrem Zweck oder auch schon vermöge der geistigen Eigenthümlichkeit ihrer Verfasser so beschaffen, daß sie gar nicht für Urkunden eigentlicher Lehrbegriffe, wie Baur will, gebraucht werden können? Ist ferner der geschichtliche Ursprung der gesammten neutestamentlichen Lehre anders zu begreifen als im Zusammenhang mit gewissen, an und in Jesus und seinen Jüngern sich vollziehenden Thatsachen und Lebensvorgängen, von welchen daher auch eine echt geschichtliche Darstellung der Lehre nicht absehen darf? Und weist nicht auch jede eigenthümliche Gestaltung eines religiösen Lehrtypus immer und zwar um so mehr, je origineller sie ist und je tiefere Wurzeln sie besitzt, auf eine Bestimmtheit des sittlich-religiösen Lebensmittelpunktes und unmittelbaren Selbstbewußtseins zurück, von wo aus dann der Geist der Einen mehr, der Geist der Anderen weniger auch zur scharfen Ausprägung eigentlicher Lehrbegriffe fortgeschritten ist? Baur berührt diese Fragen nur in einer Polemik gegen den von seinem früheren Collegen Schmid und von L. Hahn aufgestellten Begriff der neutestamentlichen Theologie, ohne irgend ihre Bedeutung oder ihren wahren Sinn zu würdigen. Schmid hat, wie Baur anführt, großen Nachdruck darauf gelegt, daß das Christenthum nicht blos Lehre, sondern auch Leben, ja durchaus Leben, nämlich das göttliche Leben in der Person Jesu und das von ihm ausgegangene Leben in den an ihn Glaubenden sei. Folgt hieraus auch noch nicht, daß die neutestamentliche Theologie die einzelnen Thatsachen des Lebens Jesu in

der Apostelgeschichte in dem Umfang, wie Schmid es thut, hereinzuziehen habe, so hat doch Schmid hiermit zunächst klar eben das gemeint, was in unseren Fragen enthalten ist, und hat insoweit Recht gehabt. Baur aber hat seinen Sinn in kaum erklärlicher Weise verkannt, indem er gegen ihn unter Anderem bemerkt: Wenn hiemit gesagt werden solle, das Christenthum sei nichts durch Begriffe Vermitteltes, sondern Gegenstand der unmittelbaren Lebenserfahrung, thatsächliche Wirklichkeit, so könne dies wenigstens nicht vom Urchristenthum gelten, dessen Kenntniß für uns durch so Vieles, was dazwischen liegt, vermittelt werde. Bei der Hahn'schen Definition sodann, wonach ein religiös-sittliches Bewußtsein den Gegenstand unserer Wissenschaft ausmachen soll, weiß Baur als „offenbaren" Grund nichts Besseres aufzuspüren als die Absicht, in dem Ausdruck „Bewußtsein" dasjenige in den Hintergrund treten zu lassen, was für die neutestamentliche Theologie gerade die Hauptsache sein müsse, nämlich die reale Verschiedenheit der Lehrbegriffe: wie wenn diese Verschiedenheit nicht ebensogut auch beim Gebrauch anderer Ausdrücke verhüllt oder beim Gebrauch des Ausdrucks „Bewußtsein" schärfer, als bei Hahn geschieht, erfaßt werden könnte. Und doch spricht nachher Bauer selbst bei der „Lehre Jesu" aus, daß, was das Wesen einer Religion an sich ausmacht, nicht ein dogmatisch ausgebildetes System, ein bestimmter Lehrbegriff, sondern „nur Grundanschauungen und Principien, Grundsätze und Vorschriften, als unmittelbare Aussagen des religösen Bewußtseins seien" und daß daher auch hier auf dieses Ursprüngliche und Unmittelbare zurückgegangen werden müsse (S. 46 f.). Da dürfen doch wohl auch wir die Frage wiederholen, ob denn nun bei den neutestamentlichen Schriftstellern an die Stelle von Grundsätzen, Vorschriften, unmittelbaren Aussagen u. s. w. schon überall und gleichmäßig Lehrbegriffe, Dogmen (vgl. auch S. 124), dogmatische Systeme und dogmatische Controversen getreten sind. Mit dieser Voraussetzung geht Bauer von der Lehre Jesu zu den Lehrbegriffen dieser Schriftsteller über, ohne weiter auf die klar genug vorliegenden verschiedenen Zwecke und formellen Charaktere der einzelnen Schriften zu achten. In dieser Hinsicht dürfen wir gegen Baur z. B. auch wieder auf einzelne Abschnitte bei Reuß ver-

weisen a). — Fragen müssen wir endlich noch, ob nach den kritischen und historischen Voraussetzungen Baur's selbst eine solche Darstellung der neutestamentlichen Lehrbegriffe, welche, wie doch auch er es thun wollte, eben nur diesen Inhalt der neutestamentlichen Schriften in ihren Kreis zieht, den Ansprüchen noch genügen könnte, welche an eine Darstellung geschichtlicher Entwicklung zu machen sind. Gehören ja doch auch Baur jene Lehrbegriffe einer Geschichte des christlichen Geistes an, worin dieser in der Entwicklung seiner Momente noch eine Menge anderer Producte aus sich heraussetzen mußte, in deren Reihe jene zu einem sehr großen Theil erst ihre historisch vermittelte Stelle erhalten und an deren Schluß erst die sogenannten johanneischen Schriften zu stehen kommen sollen. Wie können dann jene eine genügende geschichtliche Darstellung erhalten, ohne daß diese Mittelglieder zur Erklärung beigezogen werden? Wie soll ohne diese Glieder der lebendige Organismus zu Stande kommen? Hat nicht Schwegler mit derjenigen Darstellung der apostolischen und nachapostolischen Entwicklung, in welche er die Bestandtheile der neutestamentlichen Theologie übergehen ließ, die einzig richtigen Consequenzen jener kritischen Untersuchungen gezogen? Hat nicht auch Reuß gemäß seinen eigenen kritischen Annahmen mit Recht gleichfalls Schriften apostolischer Väter in sein bekanntes Werk aufgenommen? Hätte nicht auch Baur, anstatt noch Vorlesungen über neutestamentliche Theologie zu halten, an die Stelle derselben etwa eine erweiterte Ausführung des zweiten Abschnittes seines „Christenthums der drei ersten Jahrhunderte" setzen sollen, wo zwischen den neutestamentlichen Schriften Marcion, die clementinischen Ho-

a) Eben mit Beziehung auf die vorhin aufgeworfenen Fragen habe ich in einer von Baur erwähnten Abhandlung der Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, Hft. 2 die neutestamentliche Lehre erörtert und von diesem Gesichtspunkt aus die Einheit und die Unterschiede in ihr zu bestimmen versucht. Baur hat diesen Versuch kritisirt, ohne auch hier jene Fragen zu würdigen, ferner ohne dabei der zweiten (anderswo von ihm citirten) Abhandlung in den Jahrb. 1858, Hft. 1 zu gedenken, welche erst das Concrete jener Unterschiede ausführen sollte und hier zum mindesten weit größere und bestimmtere Unterschiede aushebt, als Baur dort merken läßt.

milien, die apostolischen Väter, Justin u. s. w. auftreten? Müssen hiernach von seinem eigenen Standpunkt aus die gegenwärtigen Vorlesungen nicht für einen wissenschaftlichen Rückschritt gelten? Baur bemerkt einmal gegen Schmid, dessen Definition der neutestamentlichen Theologie Vieles herbeifordern würde, was über die Schriften des Neuen Testaments hinausliege: „Nur die Lehre, die diese Schriften enthalten, ist so für sich abgegrenzt, daß ihre Kenntniß aus keiner andern Quelle als eben nur aus diesen Schriften geschöpft werden kann." Allein wir müssen, wenn hierdurch seine eigene Beschränkung auf die Lehrbegriffe dieser Schriften gerechtfertigt werden sollte, wieder entgegenhalten, daß doch gerade nach seinen Voraussetzungen wenigstens das geschichtliche Verständniß derselben ein Hinausgehen über ihren Kreis erforderte. Baur selbst stützt sich rein nur auf den Begriff der neutestamentlichen Theologie, der eben nur auf den Inhalt neutestamentlicher Schriften gehe, und nimmt ohne Weiteres an, daß sie hiermit auch schon als Wissenschaft gerechtfertigt sein. Die Frage aber ist, ob nicht eben dieser ihr Begriff nach seinen Voraussetzungen der richtigen Idee einer in sich zusammenhängenden historischen Wissenschaft widerspreche, ob sie hiernach nicht blos noch aus Connivenz gegen den traditionellen Gebrauch der Kirche und des kirchlich-theologischen Studiums wie eine selbständige geschichtliche Wissenschaft behandelt werde und ob dies dann nicht auch vor den Zuhörern offen auszusprechen gewesen wäre. Andererseits übrigens möchten wir zugleich auch fragen, ob denn nun wirklich, nachdem Baur in seinen Vorlesungen in dieser Weise sich beschränkt hat, seine eigenen Ausführungen in der Entwicklung der Lehre zwischen Paulus und den johanneischen Schriften solche Lücken offen lassen, wie es nach seinen anderweitigen Voraussetzungen und Darstellungen der Fall sein sollte, und diejenigen mannigfaltigen und langen Vermittlungen, welche hiernach dazwischen nöthig gewesen sein sollen, mit Nothwendigkeit erfordern. Schwerlich würde Jemand, wenn er nur diese Vorlesungen läse, auf die Ueberzeugung kommen, daß z. B. die große Entwicklung der Gnosis (auf die Baur allerdings bei den angeblich pseudopaulinischen Schriften hinweist) oder die Theologie Justin's habe dazwischen liegen müssen. Daraus ergäbe

sich dann aber keine Rechtfertigung für Baur hinsichtlich seines Festhaltens an einer neutestamentlichen Theologie, sondern vielmehr eine Einwendung gegen seine eigene Gesammtauffassung des Urchristenthums.

Doch wir verfolgen dergleichen Fragen nicht weiter, um auf die Bedeutung, welche diese Vorlesungen auch so für uns behalten, zurückzukommen. In ihnen besitzen wir die erste eingehende Gesammtdarlegung von Baur's Auffassung der neutestamentlichen Lehrtypen. Dasjenige einzelne Hauptstück neutestamentlicher Theologie, welches Baur zuvor schon weitläufiger monographisch behandelt hatte, nämlich die Lehre des Paulus, erscheint hier neu durchgearbeitet. Auch hat bei der größeren Kürze dieser neuen Ausarbeitung der wirkliche Gehalt in manchen Beziehungen mehr zu- als abgenommen. Wir machen hierauf um so mehr aufmerksam, da, wie der Herausgeber berichtet, die Veranstaltung einer neuen Auflage von Baur's „Paulus", obgleich Baur ein nahezu fertiges Manuscript dafür hinterlassen hatte, an äußeren Hindernissen gescheitert ist. Diejenige Darstellung sodann, in welcher Baur schon früher seine Ergebnisse für die Geschichte der neutestamentlichen Lehrentwicklung zusammengefaßt hatte, nämlich die in seinem „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte", hat gerade noch eine solche eingehendere Ausführung wünschenswerth gemacht. Und zwar ist es gerade der an sich und überdies speciell für den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft wichtigste Abschnitt, der dort besonders dürftig ausgefallen war und über den Baur vor jenem Buche vollends so gut wie geschwiegen hatte, über den dagegen diese Vorlesungen reichlicher sich auslassen, nämlich der Abschnitt von der Lehre Jesu. — Der Ton der Vorlesungen zeichnet sich mehr noch als der der Bücher Baur's durch die große Frische und Lebendigkeit aus, welche seinem Geist bis in's Alter eigen geblieben ist. Daß dabei auch seine Polemik gegen Männer anderen Standpunktes heftiger und rückhaltsloser als in seinen Büchern ist, wird denen, welche seine Vorlesungen über die neueste Kirchengeschichte kennen, nicht mehr auffallen. Als Beispiel dafür können wir sein Verhalten gegen Lechler anführen, gegen dessen Schrift über das apostolische Zeitalter er in dem vorhin erwähnten Buch (obgleich

er ihr als der Bearbeitung einer in bestimmter Richtung gestellten Preisaufgabe im Voraus die nöthige Unbefangenheit glaubte anzweifeln zu dürfen) noch weit gemäßigter sich geäußert hatte, dem er dagegen nun vom Katheder aus vorgeworfen hat, daß kaum Jemand unkritischer, beschränkter, oberflächlicher die neutestamentliche Theologie behandelt habe. — Das Hereinziehen philosophischer, Hegel'scher Schulbegriffe und Wendungen, das Umsetzen von concreten Anschauungen und Lehren geschichtlicher Persönlichkeiten in abstracte Ideen, die ihren ursprünglichen Typus zu zerstören drohen, das Herüberziehen solcher Anschauungen, von denen Baur selbst sich angezogen fühlte, auf den eigenen speculativen Standpunkt, wie er ihm besonders noch in Betreff seines „Paulus" vorgeworfen worden ist, begegnet uns hier wenigstens nicht so vielfach wie in früheren Schriften. Manches freilich haben wir auch hier noch ein volles Recht dahin zu rechnen. So zieht er S. 204 aus 1 Cor. 15, 24—28 den Gedanken, daß Gott nach Paulus den Sohn aus sich herausgestellt habe, in ihm gleichsam selbst in den Proceß der Weltgeschichte eingehe und sich in ihm der Endlichkeit der vom Princip des Todes beherrschten Welt unterwerfe, damit in dem Endlichen das Princip der Unendlichkeit aufgehe u. s. w. (die Sätze sind übrigens aus seinem „Paulus", S. 610, von ihm herübergenommen). So gibt er den einfachen Gedanken des Hebräerbriefs über den Fortschritt von den schwachen Typen des Alten Bundes zur neutestamentlichen Vollendung die Explication (S. 262): was dem Christenthum seinen absoluten Werth gebe, sei an sich oder ideell auch schon im Judenthum enthalten; aber weil es nur an sich, nur als Idee enthalten sei, müsse die Idee sich realisiren, und dies könne nur durch einen Entwicklungsproceß geschehen, in welchem die Idee durch ihre noch unwahre Gestalt sich hindurchbewege, um zu ihrer wahren Realität zu gelangen u. s. w. So zieht er bei Hebr. 9, 14 (S. 247) die „Anschauung sub specie aeternitatis" herein, indem so dasjenige in Christus angeschaut werden solle, was beim levitischen Hohepriester eine blos endliche Bedeutung habe. Schwerlich wird vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus Jemand, auch wenn er für Baur's Geist noch so hohe Achtung hegt, dergleichen Wendungen noch geistvoll finden.

Ist doch neuerdings auch von einer dogmatisch gewiß unbefangenen Seite aus, nämlich von Krause in der protestantischen Kirchenzeitung, eine sehr scharfe Aeußerung gegen das „Klapperwerk Hegel'scher Begriffe", wie es bei Strauß sich finde, ergangen. Einer echt historischen Auffassungs- und Darstellungsweise ist damit jedenfalls schlecht gedient. Wie sehr endlich die Einflüsse des eigenen Standpunktes auch bei der Lehre Jesu sich zeigen, werden wir bald ersehen. —

Indem wir näher auf die Ausführung neutestamentlicher Lehren in den gegenwärtigen Vorlesungen eingehen, dürfen wir bei den Lesern, für welche diese Anzeige bestimmt ist, eine Bekanntschaft mit den Aufstellungen der früheren Baur'schen Schriften über die Evangelien, Paulus und das Urchristenthum voraussetzen. Hier haben wir vorzugsweise diejenigen Partieen der Vorlesungen anzumerken und in Betracht zu ziehen, welche gegenüber von jenen Schriften Neues darbieten und zugleich auch auf Baur's Gesammtauffassung des neutestamentlichen Christenthums ein neues Licht fallen lassen.

Als das Wichtigste in dieser Beziehung haben wir bereits den Abschnitt über die Lehre Jesu bemerklich gemacht. Zu ihm geht auch Baur von der vorhin besprochenen Einleitung aus sogleich über. Einen Ueberblick über die geschichtlichen Zustände und Vorbedingungen, in welche diese Lehre hineintrat, voranzuschicken, hat Baur in den Vorlesungen nicht nöthig gefunden. Ueber seine Auffassuug derselben gibt sein Christenthum der drei ersten Jahrhunderte Aufschluß. Auch wir können hier davon wenigstens bis auf Weiteres noch absehen.

Nach den Ergebnissen der Baur'schen Kritik versteht es sich von selbst, daß das Matthäusevangelium als die einzige Quelle gebraucht wird, aus welcher noch einigermaßen Sicheres über die echte Lehre Jesu sich entnehmen lasse. Dabei geht Baur, wie auch in dem Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, ganz von der Bergpredigt aus. Hier sollen wir sehen, wie das Princip der neuen Religion an der ihr vorangehenden alttestamentlichen zum bestimmteren Bewußtsein sich entwickelte. Der Mosaismus und die Lehre Jesu verhalten sich, wie Baur sagt, nach der Bergpredigt

zu einander wie Aeußeres und Inneres, wie Werkthätigkeit und Gesinnung, oder wie particuläre, sich selbst eine Schranke setzende Sittlichkeit und allgemeine, auf der Unbedingtheit des sittlichen Selbstbewußtseins beruhende; der oberste Grundsatz der Lehre Jesu scheint nur so bestimmt werden zu können, daß allein die Sittlichkeit der Gesinnung es ist, was den Menschen seinen absoluten sittlichen Werth vor Gott gibt (S. 48. 51 f.). Was daneben das Ritualgesetz anbelangt, so würde eine solche Bestätigung desselben, wie sie in dem nicht anders als buchstäblich zu verstehenden Satze Matth. 5, 18 von Jesu ausgesprochen wäre, sich mit seinem Princip nicht vertragen. Der Satz kann daher nicht so aus Jesu Munde gekommen sein, verdankt vielmehr seine Fassung erst einer judaistischen Ueberlieferung. Jesus selbst hat in einzelne seiner Aussprüche schon genug hineinlegen wollen, was einen principiellen Gegensatz gegen die fortdauernde absolute Geltung des Gesetzes begründen konnte, hat jedoch, statt es zu einem offenen Bruche kommen zu lassen, die weitere Entwicklung des an sich und thatsächlich schon vorhandenen Gegensatzes dem Geist seiner Lehre überlassen, der von selbst dazu führen mußte. Nachdem hierauf Baur in einer Betrachtung der Aussprüche Matth. 6, 19 ff. und 5, 3 ff., welche unten näher zur Sprache kommen wird, jenes neue Princip Christi noch weiter erörtert und dazu bemerkt hat, daß Jesu Lehre in diesem ursprünglichsten Element nicht sowohl Religion als Sittenlehre sei, will er vom ethischen Element zum religiösen fortgehen. Den Uebergang macht nach Baur der Begriff der Gerechtigkeit, sofern sie nicht blos das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, sondern sein Verhältniß zu Gott betrifft, und als höchste Aufgabe das in sich schließt, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel. Die Gerechtigkeit besteht in der Erfüllung des Gesetzes. Und „ohne Gerechtigkeit kann man nicht in das Reich Gottes kommen; die Gerechtigkeit ist also das adäquate Verhältniß, vermöge dessen man subjectiv dasselbe ist, was das Reich Gottes objectiv ist". Von hier aus nun kommt Baur (S. 66 f.) wieder auf das Verhältniß des Standpunkts Jesu zum alttestamentlichen. Zugleich machen wir auf diejenige Bestimmtheit aufmerksam, welche jetzt — und zwar eben erst jetzt jene christliche Gesinnung erhält, sofern

jetzt ihr eigenthümliches Wesen in Selbstentäußerung und Hingabe an Gott gesetzt wird. Das alttestamentliche Bewußtsein, sagt Baur, hatte nie hinwegkommen können über den Gegensatz, in welchem der Wille des Einzelnen, der als solcher auch ein selbstischer ist, zu dem im Gesetz enthaltenen göttlichen steht. Im Christenthum ist dieser Gegensatz aufgehoben. „Diese Getheiltheit des alttestamentlichen Bewußtseins macht die wahre Gerechtigkeit unmöglich, sein (? vgl. unten) Widerspruch ist der eigentliche Ursprung des christlichen Bewußtseins. Die Aufhebung dieser Getheiltheit, durch welche erst die subjective Möglichkeit der *δικαιοσύνη* gesetzt ist, ist die vollkommene Durchführung des Gesetzes, und umgekehrt die Vollendung des Gesetzes, in welcher seine beschränkte alttestamentliche Form, wie jene ganze Getheiltheit aufgehoben ist, ist als solche die subjective Möglichkeit der wahren *δικαιοσύνη*; der vollkommen durchgeführte *νόμος* ist als solcher auch der verinnerlichte *νόμος*. . . . Das Christenthum in seiner ursprünglichen Form enthält also Nichts als die zunächst liegende objective Consequenz des Alten Bundes in Hinsicht des Verhältnisses des Willens zum Gesetz; die alttestamentliche Scheidung des Göttlichen und Menschlichen ist darin aufgehoben, daß das Ich mit seinem Willen sich an Gott hingibt. Entäußerung des Menschen an Gott ist das Christenthum in seiner ersten Form, eine einfache Negation des menschlichen Willens, einfache Hingabe an den jenseitigen göttlichen Willen; dies ist sowohl das Alttestamentliche, das ihm noch anhängt, als das Neue, Große, das es zuerst ausgesprochen hat." In den folgenden, unmittelbar hieran gereihten Sätzen soll zugleich auch schon der Unterschied dieses Standpunkts vom paulinischen bezeichnet sein. „Die beiden Seiten, die hier unterschieden werden müssen, die objective der vollendeten Gesetzeserfüllung und die subjective der Aneignung des Heils, sofern mit dieser Vollendung auch die Möglichkeit der vollkommenen Gesetzeserfüllung gegeben ist, fallen hier noch zusammen . . . Die subjective Möglichkeit der *δικαιοσύνη*, die Kraft der Versöhnung mit Gott, das, was für das entwickeltere Bewußtsein die Gnade ist (vgl. im Paulinismus) ist einfach in das Andere, die objective Durch-

führung des vollendeten Gesetzes, eingeschlossen. In Stellen wie Matth. 5, 6 . . . . 11, 29. 30 . . . . ist nichts Anderes ausgesprochen, als eben das Bewußtsein einer durch Jesus gekommenen Kraft der Erlösung und Versöhnung. Nirgends aber ist es ausdrücklich zum Bewußtsein gebracht, daß mit dem, was Jesus verkündige, eine allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott gegeben sei, so daß der Mensch ohne sie, für sich allein, durch des bloßen Gesetzes Werke nicht gerecht werden könne. Der Sache nach ist zwar ausgesprochen, daß durch das bloße beschränkte alttestamentliche Gesetz keine wahre Gerechtigkeit möglich sei, und darin liegt auch, daß es eine neue und allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott ist, die durch Jesus gebracht ist" (ich füge schon jetzt ein Bekenntniß meines Unvermögens ein, zu verstehen, wie das Letztere, Positive, schon im Ersteren, Negativen, liegen solle); „allein die ganze Richtung des Bewußtseins ist noch eine andere als im Paulinismus. Das Bewußtsein Jesu . . . geht ganz auf die vollkommene Entäußerung des Menschen an Gott, darauf daß nur in der Gesetzeserfüllung . . . Gerechtigkeit möglich sei. — — Dieses Bewußtsein steht also insofern noch innerhalb der alttestamentlichen Anschauung, als es bei der jenseitigen Objectivität Gottes stehen bleibt und nur von einem neuen subjectiven praktischen Verhalten des Menschen zu demselben weiß. — — Die neue allgemeine Kraft der Versöhnung mit Gott . . . . ist nur erst auf thatsächliche Weise im Bewußtsein; der Paulinismus erst ist es, der sie ausdrücklich als ein neues allgemeines Princip von vornherein zum Gegenstand des christlichen Bewußtseins macht; jene Form bleibt bei dem alttestamentlichen objectiv gegebenen Verhältniß von Gott und Mensch für das Bewußtsein oder formell noch ebensosehr stehen, als sie (? vgl. unten) an sich der Sache nach durchbrochen ist. Der Paulinismus hat nichts Anderes gethan, als für das Bewußtsein auszusprechen, was an sich thatsächlich im Urchristenthum gesetzt war." — Ich habe alle diese Sätze so buchstäblich hier wiedergegeben, weil sie eine über Alles wichtige Grundfrage so, wie Baur sonst nirgends gethan, besprechen, weil ich ferner dem vorbeugen wollte, daß nicht irgend welche Unklarheit, die man in ihnen finden mag, dem

Referat über sie schuld gegeben werde, weil wir endlich nachher genauer werden zusehen müssen, woher sie eigentlich stammen.

In jenen Erklärungen über Jesu sittliches Princip als solches (noch abgesehen von der religiösen Beziehung), welche Baur großentheils mit denselben Worten schon in seiner vorhin erwähnten früheren Schrift vorgetragen hatte, besitzen wir seine erste sehr beachtenswerthe Antwort auf die Schwegler'n und auch ihm selbst vorgehaltene Frage, was denn nach ihrer Annahme Jesus Neues gebracht haben, ob nicht das principiell Neue des Christenthums erst auf Paulus zurückgeführt werden sollte. Mit den diese Auffassung bestreitenden Theologen sehen wir hier doch auch ihn darin übereinstimmen, daß die Beschränktheit des alttestamentlichen Gesetzes schon für Jesus principiell aufgehoben gewesen sei. Und auch er kommt zu dem für jene Theologen sehr wichtigen Anerkenntniß, daß in Jesu Geist und Bewußtsein und in der Absicht seiner Aussprüche auch Solches gelegen haben könne und wirklich gelegen sei, was er doch nicht direct ausgesprochen, vielmehr der weitern Entwicklung des von ihm auf die Jünger ausgehenden Geistes überlassen habe. Wir könnten sogar sagen, in einzelnen der von Baur beigezogenen Aussprüche liege noch weniger direct, als es Baur darstellt, der Gegensatz gegen die alttestamentliche Form als solche, sondern zunächst nur der gegen die traditionellen pharisäischen Zuthaten zum Gesetz. Und zugleich ist auch eine solche Deutung jenes stärksten Ausspruches für das Fortgelten des Gesetzes Matth. 5, 18, wonach derselbe echt sein und nach ihm Jesus auch jedem Jota des Gesetzes eine höhere, bleibende Bedeutung beigelegt haben sollte, von Baur nicht wirklich widerlegt worden.

Ist denn aber wirklich jenes sittliche Princip so etwas Neues gewesen, daß damit schon die Originalität und weltgeschichtliche Bedeutung der Lehre oder des Bewußtseins Jesu gewahrt wäre? Auf die Gesinnung hatte ja doch das mosaische Gesetz auch schon gedrungen, und Baur selbst bemerkt nebenbei (S. 51), daß das, was Jesus ausdrücklich zur Hauptsache mache, das Gesetz auch schon, „aber nur an sich", enthalten habe, wonach also doch der Mosaismus und die Lehre Jesu nicht, wie er vorher gesagt hatte, einfach wie Aeußeres und Inneres sich zu einander verhalten. Der

Prophetismus sodann und das Bewußtsein frommer Psalmisten war bekanntlich in der Scheidung zwischen dem rein Sittlichen und dem Aeußeren, das nur relativen Werth hat, schon sehr weit und klar fortgeschritten. Ja, prophetische Aussprüche gegen die Opfer wie der des Jeremias 7, 22 f. scheinen direct schon weiter zu führen als die Aussprüche Jesu. Baur freilich übergeht diese im Prophetismus längst vorliegende geschichtliche Voraussetzung des Christenthums, obgleich er einmal (S. 53) darauf bezügliche Sätze Ritschl's anführt. Vollends sollte man meinen, vom alexandrinisch-jüdischen Standpunkt aus, wie ihn Baur in jener älteren Schrift charakterisirt hat, wäre der Schritt zu jenem „neuen" geistigen Princip nur noch ein sehr kleiner gewesen; ja derjenige spiritualistische, ideale Charakter, welchen, wie wir nachher noch weiter sehen werden, Baur der Lehre Jesu beilegen will, wird in Wahrheit dort nach manchen Beziehungen noch mehr als hier zu finden sein. Baur indessen hat in den Vorlesungen, wo das Neue des Christenthums vorangestellt werden sollte, eines solchen Vergleiches sich enthalten. Wenn ferner Baur (S. 60 ff.) ganz besonderes Gewicht und principielle Bedeutung dem Ausspruch Matth. 7, 12 zuerkennt, wonach man, vom eigenen Selbst abstrahirend, Jeden als ein mit sich gleich berechtigtes Subject zu betrachten habe, so hatte er sogleich selbst beizufügen, daß eben dies auch „das im Ganzen gleichbedeutende" alttestamentliche Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sagen wolle. Ueberdies hat der Ausspruch bekanntlich seine Analogien auch in den Sentenzen des dem Christenthum feindlichen rabbinischen Judenthums und in den Sprüchen der Lebensweisheit anderer Völker. Gegenüber von einem Versuch, die wesentliche Originalität der Lehre Jesu auf dergleichen sittliche Aussprüche zu bauen, verdienen apologetische Verherrlichungen der Sittenlehre gleichzeitiger jüdischer Lehrer, wie neuerdings der Rabbine Geiger eine gegeben hat, in der That gehört zu werden.

Die Hauptsache im Christenthum ist jedenfalls das, daß mit jenem Einblick in den Werth der Gesinnung und in die Normen, welchen eine sittliche Gesinnung und Handlungsweise entsprechen soll, sich auch die Kraft verbindet, zu einer solchen Sittlichkeit wirklich sich zu erheben, und das Bewußtsein der Versöhnung im

Gegensatze zu der Wucht des Schuldbewußtseins, welches auf dem jener Kraft noch ermangelnden Menschen gerade vermöge seiner Kenntniß jener Normen lastet. Hauptaufgabe der geschichtlichen Darstellung ist, zu erklären, wie Jesus jenen auch von Baur erwähnten Gegensatz zwischen dem selbstischen Willen des Einzelnen und dem göttlichen Willen aufgehoben habe, und zunächst zu zeigen, wie Jesus selbst gemäß seinen eigenen Aussprüchen ihn habe aufheben wollen. In seinem „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" hat Baur nur kurz ausgesprochen: das Eigenthümliche der Lehre Jesu sei, daß sie einfach voraussetze, der Wille Gottes könne von den Menschen erfüllt werden und hiemit diese die Gerechtigkeit erlangen oder in's rechte Verhältniß zu Gott kommen; nur mit ein paar Worten hat er daneben erwähnt, daß dazu auch Vergebung von Seiten Gottes gehöre, und ist dann wieder zurückgekommen auf den allgemeinen Gedanken, daß die Gerechtigkeit in die an Gott sich hingebende Gesinnung gesetzt werde. In den Vorlesungen nun gibt er darüber die längere Auseinandersetzung, die oben in ihren Hauptsätzen wiedergegeben worden ist. Außerdem, und zwar vor diesem Abschnitt, hat er in die Vorlesungen auch hierauf bezügliche Erklärungen über Matth. 5, 3—6 aufgenommen, die wir schon aus jenem früheren Buche kennen; nachdem er nämlich die „im Geist Armen" als leiblich Arme bezeichnet hat, die aber an ihrer Armuth sich ihres wahren Reichthums bewußt werden, erklärt er, alle jene Makarismen seien nur ein verschiedener Ausdruck für dieselbe ursprüngliche Grundanschauung des christlichen Bewußtseins, nämlich für „das den Gegensatz von Sünde und Gnade an sich schon enthaltende, aber von dem Bewußtsein desselben noch völlig unberührt gebliebene (in jenem Buch heißt es nur: „aber noch unentwickelte") reine G e f ü h l d e r E r l ö s u n g s b e d ü r f t i g k e i t, d a s a l s s o l c h e s a u c h s c h o n a l l e R e a l i t ä t d e r E r l ö s u n g i n s i c h h a t." — Allein wie es gemäß den Erfahrungen, welche die ganze Menschheit durchgemacht hat und jedes einzelne mit Schuld und Sünde ringende Subject fortwährend durchmachen muß, in Wirklichkeit zugehen sollte, daß das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hiermit auch schon in sich alle Realität der Erlösung habe, oder, um mit dem Makarismus Matth. 5, 6 zu

reden, wie es zugehen sollte, daß der Hunger auch an sich schon die Sättigung sei, darüber geben die Vorlesungen so wenig als das Buch Auskunft. Einen wesentlich anderen Gedanken (obgleich Baur ihn ohne einen Vermerk der Verschiedenheit einführt) geben dann jene weiteren Sätze der Vorlesungen. Nicht das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, sondern vielmehr die Vollendung des Gesetzes erscheint hier als dasjenige, womit auch schon die sittliche Kraft und die Versöhnung da sei. So vielfach aber dieser Gedanke jetzt hin- und hergewendet wird, so wenig können wir auch bei ihm über einen guten Sinn, den er an sich haben könnte, oder wenigstens über den Sinn, den er nach Baur haben sollte, klar werden. Theils scheint es nach jenen Sätzen, jene Kraft und Versöhnung komme dadurch, daß das Gesetz an sich jetzt nach seinem wahren, innerlichen und vollen Gehalte sich offenbare, womit „seine beschränkte alttestamentliche Form aufgehoben" sei (vgl. oben); aber man sollte ja gemäß der Erfahrung und der Natur der Sache meinen, gerade diesem vollkommenen Gesetz gegenüber müsse auch der Gegensatz des natürlichen, selbstischen Willens erst recht offenbar werden; oder nimmt denn wirklich mit der Erkenntniß des Sollens von selbst auch schon die Kraft der Erfüllung zu und das böse Gewissen über die Nichterfüllung ab? Theils scheint es, die neue Kraft und Versöhnung solle damit eintreten, daß eine Verinnerlichung des Gesetzes im Sinne eines wirklichen Eingepflanztwerdens und Lebendigwerdens derselben im Herzen und Willen der Subjecte erfolge; das aber eben, wie der selbstische Wille nun auf einmal zu einem vom Gesetz beseelten und hiermit in religiösen Verhältniß zu Gott stehenden Willen werde, war zu erklären und wird nicht erklärt; statt dessen erhalten wir höchstens Erklärungen, welche uns im Cirkel herumführen. Es hängt aber dieser ganze Charakter der uns hier dargebotenen Ausführung damit zusammen, daß dieselbe überhaupt die Vorgänge, um die es hier sich handelt, nicht klar als ethische, als Vorgänge des umzugestaltenden Willens, im Unterschied von blos phänomenologischen Vorgängen, von einer bloßen Aenderung in der Stellung des Bewußtseins zu dem ihm objectiv und subjectiv gegebenen Inhalt auffaßt. Wenn uns gesagt wird, daß das „alttestamentliche

Bewußtsein“ über den Gegensatz zwischen dem selbstischen und dem göttlichen Willen nie habe hinwegkommen können, so handelte es sich, meine ich, vor Allem eben darum, daß der Wille selbst aus diesem Gegensatz herausgebracht werde, der eben nicht blos für's Bewußtsein existirte und nicht durch eine bloße dem Bewußtsein zu Theil gewordene neue Darstellung des göttlichen Willens gehoben werden konnte. Baur hat bei der Lehre Jesu das ethische Wesen des Christenthums in einer Weise betont, mit welcher er einen sehr anerkennenswerthen Schritt von der Hegel'schen Auffassung des Christenthums und der Religion überhaupt weg gethan hat; hier aber sieht man diese doch wieder einwirken. — Daß sodann das Neue, was Christus gebracht hat, gleich von den Aposteln und zunächst von Paulus keineswegs so, wie es nach Baur sich verhalten haben sollte, ist aufgefaßt worden, liegt auch ganz klar in den bei Baur selbst nachfolgenden Ausführungen. Keineswegs war hiernach für Paulus mit einer Vollendung des über die alttestamentliche Beschränktheit hinausgeschobenen Gesetzes die Versöhnung und die Kraft zur Erfüllung des Gesetzes oder mit dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit die Realität der Erlösung schon gegeben. Vielmehr ist nach Paulus auch für einen Menschen, der dieses Gesetz und dieses Gefühl schon kennen mag, die Versöhnung und Kraft erst zu gewinnen durch Christus, durch sein Werk und durch die persönliche Beziehung zu ihm. Mit jener Auffassung Baur's verträg. sich daher auch keineswegs sein Satz, daß der Paulinismus nur für's Bewußtsein ausgesprochen habe, was an sich thatsächlich im Urchristenthum oder — was dort bei Baur hiermit identisch erscheint — in Jesus selbst schon gesetzt gewesen sei. Man müßte dann, wenn an sich jene Kraft und Versöhnung schon ursprünglich so, wie Paulus es aussprach, zu Stande kam, nur zu der seltsamen Annahme greifen, daß Jesu dort an sich Etwas gewirkt habe, was für sein eigenes Bewußtsein und seine Lehre noch verhüllt gewesen sei. Nimmt man dies nicht an, so hat Paulus eine Vermittlung jener Erlösung und Versöhnung gelehrt und zum Dogma gemacht, welche weder dem Sinne Jesu, noch der innern Nothwendigkeit, noch dem wirklichen ursprünglichen Verlauf der Dinge entsprach. Paulus erscheint so freilich nicht mehr, wie früher der

Baur'schen Geschichtsauffassung vorgeworfen worden war, als der eigentliche Urheber des echten Christenthums, wohl aber als Urheber eines Christenthums, welches nicht mehr das echte ist. — Aber eben auch Jesu eigene Reden sagen mit nichten das aus, was Baur mittelst jener Sätze über die Erlösungsbedürftigkeit und über die Gesetzesvollendung in sie hinein bringen wollte. Vor Allem müssen wir hier Jesu Bewußtsein über seine eigene Stellung zu Gott und dem göttlichen Willen und das, was er in Betreff der Stellung der anderen Menschen voraussetzt und aussagt, auseinanderhalten, während Baur in seinen Erklärungen über das Urchristenthum dieses beides und überdies das, was durch Jesus in den ersten Jüngern gewirkt wurde, zusammenfließen läßt, nachher übrigens doch auch noch speciell von Jesu eigenem Selbstbewußtsein redet. Für Jesus selbst freilich ist, soweit wir ihn (auch bei den Synoptikern) reden hören, jener Gegensatz von vornherein aufgehoben, aber nicht etwa vermöge eines auch in ihm sich regenden Gefühls der Erlösungsbedürftigkeit, wovon er vielmehr bei sich selbst nie eine Spur wahrnehmen läßt, noch wegen seiner reineren und vollkommeneren Auffassung des göttlichen Gesetzes, sondern weil sein Wille von vornherein gar nicht in jenen Gegensatz oder in die sündhafte Richtung verfallen, die Versöhnung für ihn gar nicht als Bedürfniß, die Gemeinschaft mit Gott vielmehr als ein auf's innigste und ganz stetig von ihm genossenes Gut erscheint. Baur selbst spricht in dieser Beziehung später (S. 118) wenigstens so viel aus, daß Jesus sich der vollkommensten Realisirung der sittlichen Idee (und den Vater findet Baur S. 117 mit der sittlichen Idee identisch) bewußt gewesen sei. Wir erinnern daran, wie auch nach Strauß (Leben Jesu 1864, S. 207) für Jesus „die Gottheit von ihrem Weltenthron gestiegen war, der Abgrund sich gefüllt hatte". Dagegen geht Jesus in Betreff der andern Menschen sehr klar, freilich ohne daß Baur auf die betreffenden Aussprüche sich gehörig einließe, von der Voraussetzung aus, daß sie von sich aus mit ihrer Willensrichtung thatsächlich und nicht blos für ihr Bewußtsein in jenem Gegensatze noch stehen. Und er stellt, indem er die nach dem neuen Verhältniß zu Gott oder nach der Gerechtigkeit Hungernden selig preist, diese Gerechtigkeit keines-

wegs als Etwas hin, was sie eben hiermit schon haben, sondern als Etwas, womit sie erst — offenbar von oben her — gespeist werden sollen, legt auch erst, nachdem er den Hungernden solche Speise und die mit ihr gesetzte Kraft verheißen hat, in der Bergpredigt die Normen vor, welchen sie nun auch mit ihrem eigenen Verhalten adäquat werden sollen. Nicht zu einem hohen Selbstgefühl auf Grund von Etwas, was sie schon im Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als solchem hätten, sondern zur Demuth und Anspruchslosigkeit, vermöge deren sie erst die göttlichen Güter empfangen können, will er sie offenbar auch in den Worten vom Kindersinn (Matth. 18, 3) angewiesen haben, — während freilich Baur (S. 71) mit eigenthümlicher Deutung in diesen Worten nur eine Entsagung aller derjenigen Ansprüche gefordert findet, die „nicht auf sittlicher Würdigkeit ruhen", als ob die Jünger vor einem Stolz auf Grund dessen, was sie von sich aus an sittlichen Vorzügen besessen hätten, sich nicht mehr hätten scheuen dürfen. Und auf seine Forderung leiblicher Armuth, auf welche hin Petrus fragt, wer denn da gerettet werden könne, läßt Jesus Matth. 19, 26 nicht etwa an eine Appellation an die mit der Forderung auch schon vorhandene eigene sittliche Kraft der Jünger folgen, sondern im Gegentheil die Erklärung, daß es bei den Menschen unmöglich, bei Gott aber möglich sei; Baur freilich macht von diesem Ausspruch keinen Gebrauch. Fragen wir sodann, wie gemäß Jesu eigener Idee und Absicht die Vermittlung der über die „alttestamentliche Getheiltheit" hinausführenden Gabe zu denken sei, so weist die Stellung, welche ihm selbst hiefür nicht blos Paulus, sondern, wie auch Baur anerkennt, bereits seine ersten Jünger überhaupt zuerkennen, von vornherein darauf hin, daß er dieselbe irgendwie thatsächlich mit seiner Persönlichkeit, seinem Wirken und seiner Lehre schon während seines irdischen Lebens für die Jünger müsse eingenommen haben. Wir werden hierdurch berechtigt, den hierauf bezüglichen Aussprüchen Jesu, auch wenn sie im Referat eines Matthäus nur vereinzelt dazustehen scheinen und auch wenn Jesus selbst Manches nur kurz und andeutend aussprach, dennoch ein besonderes Gewicht beizulegen: so den Aussprüchen, in denen er selbst Sünde vergab, die

aber Baur freilich wegkritisirt, — Aussprüchen, wie namentlich Matth. 11, 27 ff., wo er das höchste Bewußtsein seines eigenen Sohnesverhältnisses ausspricht und eben in diesem Bewußtsein den Andern bei sich selbst Labung verheißt, wo aber Baur freilich eine möglichst abschwächende Deutung versucht, — endlich besonders Aussprüchen, in welchen er das neue Verhältniß der Versöhnung für die Menschen auf seinen Tod gründet, welchen aber freilich Baur mit eigenthümlichen Mitteln der Kritik und Exegese (vgl. unten) diese Bedeutung nehmen möchte. Wir werden dann mit eben so gutem Rechte, wie Baur selbst hinsichtlich der Lehre Jesu vom Gesetz anerkennt, auch bei diesen Lehrmomenten annehmen, das Jesus ihre weitere Entfaltung dem Geist in den Aposteln habe überlassen wollen, denen er dann als der wirklich gestorbene und als der verklärte Erlöser vor Augen stand. Wir werden aber auch weiter im Voraus vermuthen dürfen, daß die ursprüngliche Ueberlieferung die dem jüdischen Verständniß ferner liegenden tiefsten Momente seines Selbstzeugnisses keineswegs von Anfang an voll werde aufgenommen haben, und werden, wenn jene einzelnen und doch so hervorragenden synoptischen Aussprüche in sich selbst uns auf weitere johanneische Reden hinüberführen, auch eben in diesen, trotz aller Verachtung Baur's gegen ein solches Verfahren, noch weitere Bestandtheile des ursprünglichen Zeugnisses Jesu aufsuchen. Andererseits werden wir allerdings auch finden, daß das durchaus praktisch geartete Zeugniß Jesu die Weisungen zur Hinnahme der durch ihn dargereichten Gabe und die Mahnungen zum eigenen, hiedurch bedingten und wiederum den Reichsbesitz bedingenden Wirken und Wandeln nach Gottes Willen — im Unterschiede besonders von der paulinischen Lehrart — keineswegs schon in scharfer Lehrentwicklung auseinander hält. Hierin allein wird das Richtige liegen, was auch jene Baur'schen Sätze enthalten. Eben dasselbe unmittelbare Ineinandergehen der beiden Seiten sehen wir übrigens auch wieder in den johanneischen Aussprüchen über das Aufnehmen der gesammten, durch Jesus verkündeten Worte, über das Glauben, das Lieben und das Halten der Gebote. Wir werden hiemit sicher für das Neue, was Jesus brachte, und zugleich für den Uebergang zur apostolischen Lehre eine geschichtlichere

Auffassung gewinnen, als mittelst jener Baur'schen Wendungen. — Zu alle dem aber müssen wir nun in Betreff der wichtigsten oben vorgetragenen Sätze Baur's eine merkwürdige kritische Wahrnehmung machen. Was dort Baur, in den Vorlesungen S. 66—68, ausführt, lesen wir Alles mit nur wenigen formellen Abweichungen bereits in einer Abhandlung K. Planck's in Baur und Zeller's theologischen Jahrbüchern, Bd. VI (1847), S. 277 ff. Hier steht namentlich der gesammte Inhalt von S. 68 schon beinahe buchstäblich, abgesehen von einzelnen Auslassungen und Aenderungen im Satzbau bei Baur. Planck hat dort vom Standpunkt der Baur'schen Kritik aus den ersten ernsten Versuch gemacht, namentlich gegenüber von Schwegler nachzuweisen, wie das urchristliche Bewußtsein beim Hervorgehen aus dem alttestamentlichen doch schon vor dem Paulinismus das wesentlich neue christliche Princip „an sich, thatsächlich" in sich getragen habe. Wer den durchaus ehrenhaften und gewissenhaften Charakter dieses Schriftstellers kennt, kann im Voraus nicht auf den Gedanken gerathen, daß er aus irgendwelcher uns verborgenen früheren Darstellung Baur's geschöpft und nicht vielmehr Baur jetzt von ihm entlehnt haben sollte. Ueberdies hatte Baur damals noch nie etwas über Jesu eigene Lehre vorgetragen, und wenn er es je so gethan hätte, so wäre eine Aufnahme in seine eigene Zeitschrift durch einen Anderen ohne Hindeutung darauf unzulässig gewesen. Der eigenthümliche Inhalt jener Sätze (besonders auch die Betonung davon, daß dem urchristlichen Bewußtsein noch die alttestamentliche Entäußerung an Gott eigen sei) hat dort mit allem Vorangehenden einen strengen Zusammenhang wie nicht bei Baur. In dieser ganzen Abhandlung finden wir auch jene Identificirung des Bewußtseins Jesu mit dem „urchristlichen", welche bei Baur mit einem Mal uns begegnet. Dort endlich werden uns ein paar Sätze klar, welche bei Baur an einer aus flüchtiger Herübernahme entstandenen Unklarheit zu leiden scheinen. Ich habe auf sie schon oben aufmerksam gemacht. Baur (s. oben S. 731) redet von einem Widerspruch des alttestamentlichen Bewußtseins, welcher der Ursprung des christlichen sei; nach Planck ist es vielmehr der Widerspruch der Getheiltheit oder gegen die Getheiltheit jenes Bewußtseins (Theol. Jahrb., S. 277;

„jene Getheiltheit des alttestamentlichen Bewußtseins ist es, welche die wahre Gerechtigkeit unmöglich macht und deren Widerspruch der eigentliche Ursprung des christlichen Bewußtseins ist“). Baur sagt (oben S. 732): die erste Form des Christenthums, die neue Kraft der Versöhnung u. s. w., — — bleibe beim alttestamentlichen Verhältniß von Gott und Mensch für das Bewußtsein noch ebensosehr stehen, als sie an sich durchbrochen sei; soll also eben jene Form auch im Urchristenthum wieder durchbrochen sein? Nein, nach Planck nicht sie, sondern nur jenes Verhältniß; bei ihm heißt es (Jahrb., S. 279 f.): „— daß also bei dem alttestamentlichen — Verhältnisse von Gott und Mensch für das Bewußtsein — noch ebenso stehen geblieben wird, als es an sich — durchbrochen ist.“ Gewiß hat Baur an der Lösung des wichtigen Problems, zu welcher er jetzt die Sätze Planck's benützt hat, auch selber ernstlich und lange gerungen. Gewiß aber können auch die hier gegebenen kritischen Nachweise nicht gerade dazu beitragen, dieselbe uns zu empfehlen.

Doch wir verlassen die Hauptfrage im Proceß des neutestamentlichen Bewußtseins, mit der wir hier uns beschäftigt haben, und betrachten auch jene Sittlichkeit selbst noch näher, welche Jesus nach Baur in seinen Ermahnungen und Geboten gelehrt hat. Sie ist Baur mit demjenigen Pathos für ideale Gegenstände, das seinen wissenschaftlichen Darstellungen oft bei aller Abstractheit einen so eigenthümlichen Schwung verleiht, als eine hoch erhabene, universale, ideale zu charakterisiren unverkennbar bestrebt. Da aber wird man nun zuzusehen haben, ob er nicht in diesem Streben den Standpunkt Jesu unwillkürlich in seinen eigenen hinübergeleitet und so selber erst zu derjenigen Höhe, welche ihm die wahre scheint, gebracht hat. Dahin gehört, daß er, was mit den vorhin erörterten Momenten zusammenhängt, das in Jesu Lehre erschienene Christenthum vor Allem als eine Macht bezeichnet, „die im Menschen das Bewußtsein der sittlichen Freiheit und Autonomie wecken wollte“. Von der innigen Beziehung, welche Jesus der Sittlichkeit durchweg zu Gott, dem Urheber der Gebote und dem Ziel alles sittlichen Strebens gibt, sieht er anfangs ganz ab, um nur von ihrer Beziehung auf's Innere des Subjects selbst zu

reden. Indem er hier sagt, das Bewußtsein werde ganz auf das Eine gerichtet, worin es seinen absoluten Inhalt erkenne (S. 63), geräth er nicht blos in abstract formelle, dem Lehrtypus Jesu ganz fremde Wendungen, sondern sieht auch in materieller Hinsicht von der transscendenten Stellung ab, welche in Jesu Lehre bei aller Innigkeit jener Beziehung zu Gott doch dieses Eine, Gott selbst und die himmlischen Güter, immer behält. Weiter bemerkt er, wo er von den leiblich Armen im Sinne Jesu redet, zwar zunächst, daß ihr wahres Eigenthum etwas Künftiges sein solle, läßt aber diesen Gedanken sofort ganz hinter den zurücktreten, daß sie in ihrem Verlangen Alles, was Gegenstand ihres Verlangens sei, bereits haben. Auf den Nachdruck, womit Jesus die Aussicht auf's noch Jenseitige, Zukünftige und auf den Lohn als sittliches Motiv anwendet, und auf's Verhältniß dieser Seite zu der anderen, wonach (S. 111) „die sittliche That nur die sein kann, die um der reinen Idee des Guten willen geschieht", kommt er gar nicht zu reden. Ebensowenig gedenkt er der Folgen, welche jener transscendente Standpunkt für die hingebende sittliche Bearbeitung und Aneignung der weltlichen, irdischen Gebiete mit sich zu bringen scheint. Geradezu irreführend klingt da die Aeußerung, Jesus spreche auch das „übergreifendste Weltbewußtsein" aus, — weil er nämlich seine Jünger das Salz der Erde nenne (S. 64). — Wir müssen hier an die Vorwürfe erinnern, welche sonst von philosophischen Glaubensgenossen Baur's einer gerade auf Jesu Aussprüche sich gründenden christlich-sittlichen Anschauung wegen Eudämonismus, Heteronomie u. s. w. gemacht worden sind (man vergleiche übrigens für diesen „Stein des Anstoßes" die feinen Bemerkungen eines selbstständigen neueren Philosophen, nämlich H. Lotze's in seinem Mikrokosmus, Bd. III, S. 358); wir gedenken der „Einseitigkeit" und „wesentlichen Lücken", die Strauß im sittlichen Gesichtskreise Jesu findet und von denen er sagt, daß man sie nicht sollte leugnen wollen, da man sie nicht leugnen könne. Und das, was Strauß und jene Anderen hiebei im Auge haben, wird in der That eine echt geschichtliche Darstellung nimmermehr aus Jesu Lehre beseitigen oder auch nur zurückstellen können; ob es eine Niedrigkeit oder wenigstens Einseitigkeit der sittlichen Grund-

säße verräth, ist eine andere Frage, die wir hier nicht lang erörtern wollen. Baur aber hat hier bei seinem Interesse für den Gegenstand auf die Darstellung desselben seinen eigenen Standpunkt zum mindesten ebenso stark einwirken lassen, als die orthodox dogmatisirenden neutestamentlichen Theologen dem ihrigen Einfluß gestatten.

Auf die Darstellung jener sittlich-religiösen Grundfragen und Principien, welche in Jesu Lehre zur Sprache kommen, folgt in den Vorlesungen zunächst ein Abschnitt über die Lehre Jesu vom Reiche Gottes. Er enthält wenig Eigenthümliches. Am meisten aber ist auch für ihn wieder derselbe Zug in Baur's Darstellung, von welchem vorhin die Rede war, charakteristisch, nämlich eine solche ideale Färbung, welche neben dem geistigen Wesen des Reiches als eines „sittlich-religiösen Gemeinwesens“, das schon jetzt sich realisirt, die andere Seite, wonach es einem kräftigen Aeon angehört und dann auch in einem herrlichen äußeren Dasein sich realisiren soll, mit den hierauf bezüglichen Aussprüchen Jesu ganz in den Hintergrund stellt. Auch das, daß in so vielen Hauptaussprüchen Jesu das Reich nicht vor Allem als eine Gemeinschaft des Gehorsams gegen den himmlischen Herrn (vgl. S. 69), sondern vielmehr als eine von diesem Herrn verheißene und herzustellende, dabei aber allerdings die sittliche Hingabe der Menschen erfordernde Gemeinschaft seligen, ewigen Lebens erscheint, bleibt unbeachtet. In diesen Beziehungen muß eine geschichtliche Auffassung und unbefangene Exegese gewiß weit mehr den Zusammenhang der Lehre Jesu mit den alttestamentlich-prophetischen Ideen und auch den nachcanonischen jüdischen Begriffen festhalten, während Baur nach Art so vieler Supranaturalisten sowohl als Rationalisten sie nur unter den Gesichtspunkt des Gegensatzes gegen die „sinnlichen Erwartungen“ der Juden stellt.

Besonders wichtig aber sind vollends die Erklärungen über Jesu Zeugniß von sich selbst und seinem Werke, die wir so bei Baur zum ersten Mal in diesen Vorlesungen finden. Ihr Ergebniß und Ziel läßt sich kurz darin zusammenfassen, daß Baur einerseits Jesu Aussprüche als den Ausdruck eines wahrhaft hohen und edeln menschlich-sittlichen Selbstbewußtseins aufnehmen, andererseits

Alles, wodurch Jesus über menschliches Wesen, Dasein und Wirken erhoben gewesen wäre oder sich hätte erheben wollen, consequent von ihnen ausschließen will. Er geht aus von derjenigen Erklärung des von Jesu gebrauchten Namens Menschensohn, welche er selbst noch in Hilgenfeld's Zeitschrift 1860 veröffentlicht hat. So wollte nach ihm Jesus als der heißen, qui nihil humani a se alienum putat, — so wie es gleich nach der ersten hieher gehörigen Stelle bei Matth. 8, 20 zur Bestimmung des Menschensohnes gehöre, alles niedrig Menschliche zu ertragen. Es ist eine Auffassung, gegen die auch z. B. Keim den Vorwurf sich erlaubt hat, daß sie modernisire. Baur läßt sich in ihr nicht stören durch den Gedanken daran, daß, wie auch nach ihm „sich wohl annehmen läßt“, der Name Menschensohn bei den Juden eine „nicht ganz ungewöhnliche“, auf Dan. 7, 13 f. hinweisende Bezeichnung des Messias war, daß man daher im Voraus auch bei Jesus irgendwelche Bezugnahme hierauf erwarten möchte, daß nach einer ganzen Reihe von Aussprüchen Jesus wirklich mit dem Gebrauch des Namens Menschensohn die Ankündigung seiner Erscheinung in der höchsten messianischen Herrlichkeit und Thätigkeit gemäß der daniel'schen Vision verbindet, daß endlich auch für Aussprüche wie jenen Matth. 8, 20 gerade dann erst ein trefflicher Sinn sich ergibt, wenn der Name Menschensohn Denjenigen bezeichnen will, in welchem mit dem menschlichen Charakter und der tiefsten menschlichen Erniedrigung der eben bei Daniel dem Menschensohn beigelegte höchste messianische Charakter geeint und hiebei freilich dieser für den Blick der Menge unter jener niedrig menschlichen Erscheinung noch verhüllt, daher auch für sie die volle Bedeutung des Namens in der Anwendung auf Jesus noch nicht verständlich war. Baur sucht die Echtheit der erwähnten Aussprüche zu bestreiten, obgleich er die Rede von dem in jener Herrlichkeit kommenden Menschensohn Matth. 25, 31 ff. (S. 110 f.) als eine echte gelten läßt und auch die Erklärung Jesu Matth. 26, 64, in deren Worten er selbst einen sehr deutlichen Rückweis auf Dan. 7, 13 findet (S. 76), sonst (S. 93) wie eine echte Rede anführt. Anfangs scheint es auch noch, als ob Baur wenigstens für eine spätere Zeit eine Anwendung des Namens im daniel'schen Sinn durch

Jesus selbst zugeben wollte, indem er zuerst nur sagt, Jesus habe „zunächst“ sich nur Menschensohn in jenem oben angegebenen und nicht in diesem messianischen Sinne genannt (S. 81); sofort aber leitet er die Uebertragung des Namens in diesem Sinne auf Jesus doch erst von Anderen her: nachdem, sagt er, Jesus den Ausdruck ursprünglich nur im ersteren Sinn gebraucht hatte, „nahm man erst jenes andere Moment aus der daniel'schen Stelle noch auf, nach welchem jener Menschensohn der Messias, — der in den Wolken des Himmels Kommende ist.“ Es ist schon hier leicht zu verstehen, welches Interesse er hatte, gegen die Anerkennung von Ausdrücken, in denen der einfache Mensch Jesus dergleichen sich beigelegt haben sollte, sich zu sträuben. Die Hauptsache aber sind für uns die neuen Ausführungen, welche Baur sodann weiter gibt über die Benennung Jesu als des Gottessohnes und seine hiemit zusammenhängenden Selbstzeugnisse. Er geht davon aus, daß Jesus im weitesten Sinn alle Diejenigen Söhne Gottes heiße, die sich durch ihr sittliches Verhalten des göttlichen Wohlgefallens würdig machen (S. 83), daß aber im speciellen Sinne der Gottessohn der Messias sei — gemäß dem aus dem jüdisch-theokratischen Ideenkreise stammenden Ausdruck und Begriff und namentlich gemäß der Grundstelle 2 Sam. 7, 14 f., wonach der Name das besondere Liebesverhältniß Gottes zum theokratischen König bezeichne. Er nimmt dann die einzelnen Aussagen vor, in welchen Jesus wirklich messianische Würde und Thätigkeit sich beigelegt habe, zuletzt den Ausspruch Matth. 11, 25 ff., an dessen Echtheit er festhält. Von da aus erst kommt er bestimmter auf das Sohnesverhältniß selbst zu reden und auf die Idee Gottes als des Vaters, die als der eigentliche Mittelpunkt der Lehre Jesu betrachtet werden dürfe. Fassen wir zuerst eben dieses Verhältniß in's Auge, so wird zunächst jetzt bei Baur jener oben angegebene „weiteste“ Begriff der Söhne Gottes noch erweitert, indem in den Aussprüchen der Bergpredigt nicht blos das gefunden wird, daß Gott allen Menschen väterliche Güte erweise und daß Jesu Jünger wahrhaft in's kindliche Verhältniß zu ihm als ihrem Vater treten dürfen und sollen, sondern auch, daß Gott der Vater der Menschen überhaupt und so die Menschen überhaupt seine Kinder seien

(S. 116). Er vervollständigt indessen sofort diese Idee wieder dahin, daß in ihr für den Menschen von selbst die sittliche Verpflichtung liege, die Aehnlichkeit mit Gott in den sittlichen Vollkommenheiten zu erstreben. Und einfach hierauf führt er nun auch die Gottessohnschaft Jesu zurück. Nur gibt er den Gedanken hiebei sogleich wieder eine Wendung und Beleuchtung von einem speculativen Standpunkt aus, welcher nur sein eigener, nicht der Jesu ist. Nachdem er nämlich bemerkt hat, „durch die Idee des Sittlichen werde erst die absolute Idee Gottes auf ihren bestimmten Begriff gebracht," fährt er damit fort, daß er Gott selbst zur sittlichen Idee, den Sohn zu ihrer Realisirung macht: „Ist", sagt er, „der Vater die sittliche Idee an sich oder das sittliche Ideal, so kann der Sohn nur als die sich realisirende Idee aufgefaßt werden, und je vollkommener die Idee sich realisirt, um so vollkommener stellt sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater dar." Fragen wir dann aber, ob nicht Jesus wenigstens vermöge einer vollkommenen, ursprünglichen und einziggearteten Realisirung dieser Idee in seiner Person und vermöge einer hierin gegebenen Einheit mit dem Vater über alle anderen Menschen, in denen er erst durch sein Wort eine relative Realisirung der Idee herbeiführen wolle, sich selbst erhoben habe und ob nicht ein solcher sittlicher Charakter einziger Art auch auf ein eigenthümliches höheres Wesen zurückweise, so spricht zwar Baur den höchst beachtenswerthen Satz aus, daß Jesus, der sich „vorzugsweise" als den Sohn Gottes bezeichne, auch „sich selbst der vollkommensten Realisirung dieser Idee durch sein sittliches Streben bewußt gewesen sei"; allein er läßt die Zuhörer und jetzt die Leser der Vorlesungen ohne allen Aufschluß darüber, ob jene „vollkommenste" Realisirung auch eine wahrhaft vollkommene gewesen sei und wie weit dem Streben Jesu die Wirklichkeit seines sittlichen Lebens entsprochen habe. Er hat es ihnen überlassen, darüber aus seiner eigenen philosophischen Anschauung von der Möglichkeit der Realisirung der Idee in einem einzelnen Subject die nöthigen Schlüsse zu ziehen. Daneben wird nichts weiter erwähnt von sehr bedeutsamen Zügen der Rede Jesu, — wie davon, daß er sich dem Vater gegenüber nie mit jenen anderen Söhnen in der Anrede „unser" Vater zusammengefaßt, oder

davon, daß er, so sehr er bei den Menschen sonst Schlechtigkeit (Matth. 7, 11) und Bedürfniß von Rettung und Vergebung wie etwas Selbstverständliches voraussetzte, so wenig jemals trotz aller seiner Demuth (Matth. 11, 29) und trotz Allem, was sein Bewußtsein als „Menschensohn“ in sich schloß, irgend etwas Analoges auch hinsichtlich seiner selbst angedeutet hat. Der Hauptausspruch Matth. 11, 27 endlich, wonach den Sohn nur der Vater und den Vater nur der Sohn kennt, wird jetzt seinem Sinn nach dahin restringirt, daß der Sohn der höchste unmittelbare Gesandte Gottes sei und daß der Sendende nur den Gesendeten als Offenbarer seines Willens erkenne und nur der Gesendete wisse, von wem er gesandt sei. Die Einheit des Vaters und Sohnes ist nach Baur hier „vollständig erklärt“, wenn man sie verstehe vom Bewußtsein eines unmittelbaren göttlichen Gesandten, der hier mit derselben Auctorität auftrete, wie in der Bergpredigt, wo Jesus, durch seine Belehrungen den Sinn des alttestamentlichen Gesetzes aufschließend, auch schon das Bewußtsein in sich haben müsse, daß er nur als Gesandter Gottes so sprechen könne; dasselbe Bewußtsein spreche sich Matth. 11 nur unmittelbarer und persönlicher aus. Wir brauchen mit solcher Exegese hier nicht zu streiten; zu vergleichen ist gegen sie auch Strauß a. a. O., S. 203 f. — Im Bewußtsein einer solchen Sohnschaft also hat sich Jesus nach Baur auch für den Messias erklärt, wenigstens seit dem Momente Matth. 16, 13 ff. Hier handelt es sich für uns vorzüglich wieder darum, ob Jesus nicht eine solche messianische Stellung, namentlich eine solche Herrlichkeit, Herrschaft und richterliche Thätigkeit sich beilege, welche einen übermenschlichen, göttlichen Charakter in sich schließe. Und da werden nun von Baur einestheils Aussprüche wie die in Matth. 24 als unecht beseitigt[a]), anderntheils Aussprüche wie Matth. 13, 37 ff. 49 f. und 25, 31 ff. in anderem Sinne gedeutet. Ausgehend davon, daß man bei Matth. 25 nach der ganzen Darstellung nicht wisse, ob sie als Lehrvortrag oder

---

a) Baur bleibt bei seiner schon früher vorgetragenen Behauptung, daß die Weissagung in Matth. 24 nur durch Bezugnahme auf Vorgänge unter Hadrian sich erklären lasse.

Parabel zu nehmen sei, erklärt Baur sofort, man wisse nicht, ob Jesus sich „nicht blos in dem bildlichen Sinn einer Parabel" als den künftigen Richter und König darstelle, und schließt daran sofort die apodiktische Behauptung, daß dies nur in bildlichem Sinne genommen werden könne. Unerwähnt läßt er, daß Jesus Matth. 13, wo er die Parabel und die Auslegung deutlich auseinander hält, gerade in dieser sich als den die Engel aussendenden Herrn und Richter hinstellt. Er kommt dann nach Matth. 25 zu dem Resultate: nur in demselben Bewußtsein, in welchem Jesus der Wahrheit seiner Lehre als der Norm, wonach das Verhalten der Menschen gerichtet werden müsse, sich bewußt gewesen sei, habe er sich auch als den Richter der Welt gewußt; er sei der Richter, weil die Lehre, nach deren Norm die Menschen gerichtet werden, seine Lehre sei. So will er der von Strauß (a. a. O., S. 236 ff.) mit anerkennenswerther Offenheit besprochenen Consequenz jener Reden, daß Jesus ein sich maßlos überhebender Schwärmer gewesen sei, wirklich auf demjenigen Wege sich entziehen, welchen auch Strauß dort angibt; er gibt dem Sinne der Reden eine Wendung, welche an den Gedanken Joh. 12, 47 ff. ganz sich anschließt, von welcher jedoch Strauß bemerkt, daß der Verfasser des Johannesevangeliums erst durch seinen Logosbegriff zu ihr veranlaßt gewesen sei, und welche auch er selbst nachher in seiner Darstellung der johanneischen Lehre erst auf die Eigenthümlichkeit des johanneischen Standpunktes zurückführt. Ganz denselben Weg hat neuerdings Colani eingeschlagen, und es ist davon sofort auch in nicht theologischen Blättern dem gebildeten deutschen Publikum Kunde gegeben worden, damit es nicht davor erschrecke, als Ergebniß der neueren Kritik Etwas von Jesus annehmen zu müssen, was ihm, wie Strauß sagte, bei seinen christlichen Gewöhnungen noch sauer ankommen möchte. Ob das entschiedene sittliche Interesse, welches wir auch hier bei Baur für seinen Gegenstand obwalten sehen, nicht wieder über die unbefangene exegetische und historische Untersuchung das Uebergewicht bekommen habe, sei dem Urtheil der Leser anheimgestellt. Renan hat neuerdings auch daran erinnert, wie exorbitant bei einem menschlichen Lehrer die Ansprüche auf Hingabe an seine eigene Person erscheinen, welche Jesus — ganz

anders als ein Mose oder die Propheten gethan, vielmehr ganz ähnlich wie Gott selbst es durch Mose's Mund that — zugleich mit der Mahnung zum Gehorsam gegen die durch ihn vermittelte göttliche Lehre erhoben hat; die hieher gehörigen Reden hat jedoch Baur bei Seite gelassen. Seinen messianischen Beruf hat dann Jesus nach Baur „nur darin erkannt, die Idee der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* in dem Sinn aller jener sittlichen Forderungen zu verwirklichen, die er an seine Bekenner machte“; und verwirklichen sollte und wollte er sie so nach Baur einfach durch sein Lehrzeugniß von jenen Forderungen, mit welchen ja unmittelbar auch schon die Kraft der Erfüllung gegeben und in deren Erfüllung durch die Einzelnen die das Reich constituirende sittlich religiöse Gemeinschaft hergestellt sein sollte. Von einer realen und fortwährenden persönlichen Oberhauptschaft Jesu in diesem Sinne ist bei Baur nicht weiter die Rede. Sehen wir endlich noch auf den besonderen Beruf, welchen Jesus als der Erretter von Sünde und Verderben sich beilegte, so erscheint dieser nach Baur eben auch einfach in jenen Lehrberuf aufgegangen. Daß Jesus sich selbst, wie er Matth. 9, 6 thut, die Macht der Sündenvergebung beigelegt habe, darf, wie Baur sagt, nur in dem Falle vorausgesetzt werden, wenn man Ursache hat anzunehmen, daß auch die dort erzählte Wunderheilung wirklich so sich zugetragen hat; „welche Zweifel“, fährt Baur fort, „in dieser Beziehung stattfinden, darf hier nicht weiter erörtert werden“; aus einem späteren Abschnitt aber (S. 303 f.) ersieht man, wie er solche Wundererzählungen erst aus der Anschauungsweise der Gemeinde als Sagenbildungen will hergeleitet haben. Daß Jesus auch einem T o d, in welchem er ein Opfer seiner messianischen Bestimmung werden sollte, im Verlaufe seiner Thätigkeit entgegengesehen habe, bezweifelt Baur nicht; ja er findet es bei dem Widerstande, den Jesus seinen höheren geistigen Ideen bei den Juden habe entgegentreten sehen, unvermeidlich. Keineswegs aber soll nach ihm Jesus einen solchen Gedanken in Betreff seines Todes ausgesprochen haben wie in Matth. 20, 28, wonach derselbe die Bedeutung eines von Sünde und Tod errettenden Lösegeldes hätte. Denn nie, sagt Baur, finde sich sonst ein solcher Gedanke in Jesu Reden, — außer M a t t h. 2 6, 2 8. Das nun

ist freilich gerade der wichtigste, geschichtlich (vgl. 1 Kor. 11, 24) vor allen anderen bezeugte und von Jesus im bedeutsamsten Augenblick vorgetragene Ausspruch über seinen Tod. Und da erkennt auch Baur an, daß die von Matthäus und Paulus mitgetheilten Worte den Tod Jesu sehr bestimmt als Bundes- und Sühnopfer bezeichnen. Aber er findet die Vermuthung erlaubt, ob nicht die Beziehung, welche dem Leib und Blut Jesu in dem *περὶ πολλῶν* und *ὑπὲρ ὑμῶν* gegeben werde, eine von einem späteren Gesichtspunkt aus den Worten Jesu gegebene Modification sei. Und weiter will er allen Ernstes den Nachweis führen, daß das Wort von der *καινὴ διαθήκη*, wenn es echt wäre, Jesum in Conflict mit der Bergpredigt brächte, weil er hiernach die alte Religionsverfassung, das Gesetz, nicht im Geringsten habe aufheben wollen, durch einen von ihm gestifteten neuen Bund aber als einen vom alten wesentlich verschiedenen der alte nothwendig hätte aufgehoben werden müssen. Zur Seite tritt diesem Nachweis noch der andere, daß jene Versöhnungsidee dem von Jesus geltend gemachten Prophetenwort „ich will Barmherzigkeit, nicht Opfer" widerspräche, weil dann das Hauptmoment, an welchem für das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott Alles hänge, „in letzter Beziehung doch wieder in einer von der Gesinnung unabhängigen Versöhnungsanstalt läge." Das Ergebniß für den ursprünglichen Sinn Jesu ist dann, daß er mit einer symbolischen Handlung seinen Jüngern das ihm bevorstehende Schicksal habe vor Augen stellen und so ihr Andenken an ihn um so lebendiger habe erhalten wollen, ohne daß in der Handlung Etwas läge, was eine nähere Beziehung auf seine Person hätte. Wir brauchen gegen jene Beweise nicht lange daran zu erinnern, daß schon ein Prophet, der gewiß auch das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erfüllt haben wollte, einen neuen und andern Bund angekündigt hatte, daß schon die alte Bundesanstalt keineswegs blos eine Anstalt für menschliche Gesetzeserfüllung sein, sondern auf Opfer und Versöhnung sich stützen wollte und so gerade ihre Plerose auch ein vollendetes Sühnewerk von Seiten Gottes erwarten ließ, daß das wirkliche Versöhntwerden der Menschen durch jene Abendmahlsworte keineswegs von der Gesinnung unabhängig gemacht wird u. s. w. Ebensowenig brauchen wir weiter

einzugehen auf die noch folgende Bemerkung Baur's: »καινῆς« neben »διαθήκης« sei bei Matthäus unecht, und der Anstoß, den man hier an der Bezeichnung des Bundes als eines „neuen“ genommen haben müsse, weise nun darauf hin, daß die ganze Stelle in Betreff der διαθήκη für's Matthäusevangelium nicht recht passe. Er selbst bemerkt, daß der Sinn auch ohne καινῆς derselbe bleibe, und gibt uns keine Antwort auf die Frage, warum denn das Evangelium vermöge jenes Anstoßes nicht vielmehr einfach auf die angebliche ursprüngliche Form der Worte zurückgegangen sei. Nur so viel ist ja freilich zuzugeben, daß, wenn Jesu Lehre mit dem, was Baur neuerdings an der Hand der Bergpredigt entwickelt hat, ihrem vollen und wahren Gehalte nach erschöpft ist, für das, was der Apostel Paulus mit der das Abendmahl feiernden ältesten Christenheit seinem Meister in den Mund gelegt hat, hiemit kein Raum mehr bleibt. Im Uebrigen sei hinsichtlich jener Entwicklung auf das oben Gesagte verwiesen.

So ist denn Baur's Auffassung von Jesu Person und Werk in allem Wesentlichen wieder angelangt bei der altrationalistischen von dem zu den reinsten sittlichen Ideen sich erhebenden und ihnen praktisch nachstrebenden Menschen und Lehrer, der mittelst ihrer ein sittlich-religiöses Gemeinwesen herstellen wollte und ihnen zum Opfer gefallen ist; daß er diesen dabei selbst als die sich realisirende Idee bezeichnet, macht natürlich für die geschichtliche Betrachtung keinen Unterschied.

Uns bleibt hier nur die Frage noch übrig, wie es demnach geschichtlich begreifbar sei, daß die Jünger, vor denen er hiernach nur etwa eine der mosaischen und prophetischen analoge Thätigkeit geübt hätte, ihn dennoch wirklich für den von ihnen erwarteten Messias angenommen, — daß sie trotz ihrer Gemüthsstimmung bei seinem Tod, deren richtige Schilderung durch die Evangelisten Baur (S. 98) zugibt, dennoch auch jetzt nicht zu bescheideneren Ideen von ihm sich zurückgewandt, sondern vielmehr, wie Baur S. 126 f. mit Strauß erklärt, durch ganz neue Deutung alttestamentlicher Stellen einen leidenden Messias und zugleich eine Nothwendigkeit seiner Auferstehung sich zurechtgelegt und in diesen Gedanken mit einer zu Visionen des Auferstandenen fortschreitenden Lebhaftigkeit

sich bewegt, — daß sie endlich diesem Messias eine persönliche heilsmittlerische Bedeutung, wie sie das Judenthum nicht kannte und wie sie nach Baur auch in Jesu Sinne gar nicht lag, dennoch ihrerseits von nun an sollten beigelegt haben. Doch neue Aufklärungen oder Erklärungsversuche hierüber geben Baur's Vorlesungen nicht. Neu und eben auch in der vorhin angedeuteten Beziehung wichtig ist beim Uebergang derselben auf's apostolische Bewußtsein nur die, meines Wissens nie zuvor so von Baur ausgesprochene Anerkennung davon, daß wirklich für den „Standpunkt der Apostel“ überhaupt und nicht blos für den des Paulus der eigentliche Schwerpunkt und substanzielle Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins nicht in die Lehre, sondern in die Person Jesu gefallen, Alles in die absolute Bedeutung seiner Person gelegt worden sei u. s. w. (S. 123 f.). Jene Erklärung des Glaubens der Jünger an Jesu Auferstehung bringt nichts Neues, obgleich neu ist, daß auch Baur sie öffentlich mit dieser Bestimmtheit vorgetragen hat. Mit der Erklärung, wie auch ein Paulus, und zwar so plötzlich, zum Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen gekommen sei, hatte Baur in seinem Buch über den Apostel sich noch weit mehr beschäftigt, als er es in den Vorlesungen thut. Es wird aus diesen die Anführung der folgenden Sätze über den „ebenso plötzlichen als tiefgehenden Umschwung seines religiösen Bewußtseins“ genügen. Indem Baur als den bedeutendsten Moment hiefür den Tod Jesu bezeichnet, führt er dies so aus (S. 129 f.): „War für Paulus bisher — — der Tod Jesu der Gegenstand des größten Anstoßes, der augenscheinlichste Beweis dafür, daß Jesus nicht der Messias sein könne, so kam ihm nun mit Einem Male der Gedanke: wie wenn doch Beides zusammen bestehen könnte, wie wenn es doch die Bestimmung des Messias wäre zu sterben, und sein Tod — — auch eine ganz besondere religiöse Bedeutung hätte! Welche andere Bedeutung konnte er aber haben, als diese, ein Opfertod zu sein?“ u. s. w. Auf diesen Weg eines reflectirenden, aber plötzlichen Denkens läßt Baur den Paulus zur Idee des sterbenden Versöhners, zum Glauben an diesen und hiemit zugleich zur Einsicht in die Unwirksamkeit der alttestamentlichen Religionsanstalt gelangen.

Doch was die Vorlesungen überhaupt in dieser Beziehung bringen, das fällt schon nicht mehr in ihren ersten, die Lehre Jesu behandelnden Hauptabschnitt, sondern in ihren zweiten, den apostolischen Lehrbegriffen gewidmeten Theil, auf dessen weitere Ausführungen einzugehen wir hier weniger Anlaß haben.

Das Schema, nach welchem der Stoff hier im Großen gegliedert wird, ergibt sich schon aus den von sonst her bekannten kritischen Annahmen und geschichtlichen Anschauungen Baur's. Der Hauptgesichtspunkt bleibt der Gegensatz zwischen Paulinismus und Judaismus, welche weiterhin in beiderseitigen Vermittelungsversuchen und namentlich in schriftstellerischen Producten von vermittelnder, die Gegensätze abschwächender Richtung sich nähern und über welche endlich in der johanneischen Theologie das nachapostolische Christenthum und die in den neutestamentlichen Schriften vorliegende Lehre zur höchsten Stufe sich erhoben hat. Unterschieden werden drei Perioden. Der ersten gehört nur der Lehrbegriff des Paulus einerseits, der der Apokalypse andererseits zu. In der zweiten erhalten wir vier Abschnitte, von denen einestheils der erste und zweite, anderntheils der dritte und vierte unter einander enger verbunden erscheinen, während in sich besonders der dritte noch zwei ihrem Charakter nach zu unterscheidende Glieder in sich schließt. Der erste Abschnitt dieser zweiten Periode nämlich umfaßt den Lehrbegriff des Hebräerbriefes, der zweite den der „kleineren paulinischen Briefe, mit Ausnahme der Pastoralbriefe“, der dritte den Lehrbegriff des Jakobusbriefes und den der petrinischen Briefe (wobei, verglichen mit Baur's sonstigem Dringen auf den Unterschied der verschiedenen Charaktere die Differenz zwischen dem des ersten und dem des zweiten Petrusbriefes auffallend zurücktritt), der vierte die Lehrbegriffe der synoptischen Evangelien, wo dann auch eine mythische Erklärung ihrer Wundergeschichten im Wesentlichen nach Strauß gegeben wird, und den Lehrbegriff der Apostelgeschichte. Den Schluß bildet eine dritte Periode mit den „Lehrbegriffen der Pastoralbriefe und der johanneischen Schriften“. Unter jenen „kleineren paulinischen Briefen“ kommen übrigens die Thessalonicherbriefe nicht zur Sprache. Ferner haben in der Behandlung der „johanneischen Schriften“ die johanneischen Briefe keinen

Raum für sich gefunden, deren Charakter und Verfasser Baur sonst bekanntlich von dem des Evangeliums unterschieden hat und die auch wirklich solche Lehrelemente enthalten und betonen, mit welchen jedenfalls seine gegenwärtige, dem Evangelium entnommene Darstellung des johanneischen Lehrbegriffs sich nicht vertrüge. — Die Beziehung auf den erwähnten Einen Hauptgesichtspunkt beherrscht auch die Ausführung der Lehrbegriffe im Einzelnen. Was für jene weniger in Betracht kommt, darauf wird auch hier nur verhältnißmäßig wenig oder gar nicht eingegangen: so beim paulinischen Lehrbegriff z. B. auf das Verhältniß zwischen *υἱοθεσία* oder Adoption und zwischen Geistesmittheilung und wirklicher Sohnschaft, auf den Vollbegriff des Lebens im Verhältniß zu dem der Rechtfertigung und auf das Zurücktreten des letzteren Begriffes in den Corintherbriefen, auf die eigentliche (reale oder blos symbolische?) Bedeutung der Taufe u. s. w. Was den zuletzt genannten Punkt betrifft, so wird S. 161 f. bei der Erörterung des Absterbens Röm. 6, wo Paulus in einer jedenfalls Erklärung fordernden Weise nur die Taufe, nicht den Glauben erwähnt, in den Vorlesungen gerade die Taufe nicht erwähnt, obgleich dieser und andere Aussprüche mit Bezug auf die Taufe nachher (S. 200) — aber ohne Eingehen auf die angedeuteten Fragen — in Kürze vorgebracht werden.

Wir machen nur auf einzelne wichtige Punkte in diesem zweiten Theil des Buches noch speciell aufmerksam, namentlich auf Punkte in Betreff jener beiden Hauptglieder der ersten Periode, von welcher wir erwarten müssen, daß in ihnen jener Gegensatz auf's Schärfste und Durchgreifendste an das Licht getreten sein werde.

Auf den Fortschritt in der Darstellung des Paulinismus gegenüber von Baur's älterer Schrift ist schon oben hingewiesen worden. Namentlich kommt jetzt in ihr das Object des Glaubens als solches, nämlich das Werk und die Person Christi, mehr zu seinem Rechte, wie denn vom Glauben (S. 180) gesagt wird, daß er an sich selbst Nichts sei, sondern Alles, was er sei, nur von dem Object habe, auf das er sich beziehe. Dabei wird dann in den paulinischen Aussprüchen vom Tode Christi eine anselmische oder vielmehr lutherisch-orthodoxe Straffstellvertretungs-Theorie mit

einer Unbefangenheit vorgefunden, welche gegenüber von den sonst hierüber neuerdings geführten Controversen einen eigenthümlichen Eindruck macht und welche jedenfalls mit der Frage, ob das Sühnopfer Röm. 3, 21 ff. (S. 157) eben durch Strafleiden der Gerechtigkeit genug thun sollte, es sich sehr leicht gemacht hat. Andererseits greift freilich der eigene Standpunkt Baur's (vgl. auch oben) wieder in die Darstellung ein, ja er erklärt gar mit Bezug auf die paulinische Ausführung in Galat. 4, 1 ff.: so betrachtet sei das Christenthum eine Stufe der religiösen Entwicklung, welche aus einem innern, der Menschheit immanenten Princip hervorgegangen sei, so wie es im Wesen der menschlichen Natur liege, daß der Mensch vom unmündigen Knaben zum selbständigen Manne werde; es sei der Fortschritt des Geistes zur Freiheit des Selbstbewußtseins. Die Sätze sind wieder buchstäblich der früheren Schrift entnommen. Doch vorher hatte jetzt Baur stärker als in jener Schrift ausgesprochen, daß der Apostol freilich im Christenthum „nur etwas Uebernatürliches, eine unmittelbare Veranstaltung Gottes" sehe; und so kann es ja auch seine eigene Meinung jetzt nicht sein, daß Paulus selbst jene Parallele so auf ein Hervorgehen der Sohnschaft und des Geistes der Freiheit aus einem der Menschheit immanenten Princip hätte ausdehnen wollen.

In Betreff jenes Hauptgegensatzes aber ist nun besonders interessant die Wendung, welche schließlich bei Baur die Entwicklung der Lehre des Apostel von Glauben und Werken nimmt (S. 177 ff.). Gegen Schwegler's und Baur's frühere Darstellungen der paulinischen Lehre von der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben und nicht aus den Werken komme, war längst von Anderen bemerkt worden, daß sie diejenigen Aussprüche bei Seite setzen, in welchen derselbe Apostel ein Gericht und somit auch eine schließliche Zuerkennung der Gerechtigkeit auf Grund der Werke lehre, ja nach welchen hier — unter Voraussetzung der vorangegangenen, den Eintritt in den Gnadenstand constituirenden und eben hiemit auch die Kraft zu wahrhaft guten Werken für „Juden und Griechen" bedingenden reinen Glaubensgerechtigkeit — doch eben die Werke oder die aus jener Kraft erwachsenen sittlichen Früchte das eigentlich Entscheidende sein sollten; Döllinger hat hierin eine Annäherung

an die katholische Lehre begrüßt. Jetzt geht auch Baur auf diese Aussprüche ein. Der Apostel, sagt er, habe freilich das Judenthum in seiner abstractesten Spitze als Gesetz aufgefaßt; dies sei übrigens doch ein zu abstracter Begriff; das Alte Testament wisse ja doch recht gut von der Aeußerlichkeit die Gesinnung als das Innere zu unterscheiden, das dem Menschen seinen wahren Werth vor Gott gebe und über das Mangelhafte der Gesetzeswerke hinwegsehen lasse; der Gegensatz sei nur noch ein relativer: es gebe auch ἔργα, welchen nach der in ihnen wirksamen Gesinnung der Werth nicht schlechthin abgesprochen werden könne; auch enthalte ja schon die alttestamentliche Religion zugleich Versöhnungsanstalten, auch sie schon habe vermöge ihrer Gnadenversicherungen den Frieden der Versöhnung möglich gemacht, und auch Paulus selbst gehe ja über das Judenthum als bloße Gesetzesreligion hinaus, wenn er schon in Abraham das Vorbild der Glaubensgerechtigkeit sehe. Andererseits sei der Glaube freilich die bloße Form, die, was sie sei, blos von ihrem Object habe; aber er sei doch „auch ein subjectives Verhalten, ein Thun auf Seiten des Menschen"; er „gehöre insofern unter den Begriff der ἔργα"; er sei vor Allem als diese innere Gesinnung das, wodurch der Werth des Menschen bestimmt werde, und diese Gesinnung müsse durch Werke sich bethätigen. So könne demnach der Apostel von den Werken als Norm des Gerichts unbefangen sprechen, wie wenn an eine Collision mit seiner Lehre vom Glauben nicht entfernt zu denken wäre. Werke und Glaube machen nur beide zusammen die sittliche Qualität aus, ohne welche der Mensch vor Gott nicht gerechtfertigt werden könne. Die sich gegenüberstehenden Sätze des Apostels über die Christen und Juden dürfen nicht in ihrer abstracten Allgemeinheit festgehalten werden, sondern müssen, um praktisch zu werden, in der einfachen, dem sittlichen Bewußtsein einleuchtenden Wahrheit sich ausgleichen, wie dies der Apostel in den Stellen Röm. 2, 6. 1 Kor. 3, 13 f. 2 Kor. 5, 10 ausspreche, — und wie der paulinisch gesinnte Verfasser der Apostelgeschichte 10, 35 den Petrus sagen lasse, daß in jedem Volk ὁ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην Gott angenehm sein. Wir wollen hier nicht mit der Frage uns beschäftigen, was in Wahrheit die Auffassung des Paulus war, —

ob er überhaupt irgendwo, wie Baur voraussetzt, die alttestamentliche Religion und ihre Genossen im Ganzen zum Christenthum und den Christen in Gegensatz stellen wollte und nicht vielmehr blos die thatsächlich eben nur im Gesetz und nicht in den Gnadenzusagen und ihrer Erfüllung das Heil suchenden Juden in Gegensatz zu den Christen und zugleich gerade auch zu alttestamentlichen Männern wie Abraham und David (Röm. 4), — ob er jene Juden nicht sehr in concreto betrachtet und gerade auch die rechte innere Gesinnung ihnen abgesprochen hat (Röm. 3, 10 ff.) u. s. w. Wir könnten bei Baur auch weiter fragen, wiefern denn nun dem Apostel der Widerspruch zwischen der ihm eigenthümlichen abstracten Anschauung jener Verhältnisse und zwischen derjenigen, zu welcher ihn an den erwähnten Stellen der einfach praktische Blick brachte, auch selbst zum Bewußtsein gekommen sei und in seinem Bewußtsein sich vertragen habe. Was uns aber für jetzt besonders interessirt, ist der Umstand, daß Baur selbst jetzt zur Ausgleichung des von ihm so sehr betonten, das Urchristenthum bewegenden Gegensatzes schon bei Paulus einen so großen, ja eigentlich Alles ausgleichenden Schritt geschehen läßt, wie ihn auch gerade die Gegner seiner Geschichtsauffassung nicht werden annehmen wollen und dürfen. Dieser Schritt führt ja nicht blos ganz unmittelbar hinüber zu derjenigen Anerkennung der Werke, welche nach Baur einen Hauptunterschied zwischen den pseudopaulinischen und echtpaulinischen Briefen ausmachen sollte (S. 269 f.), und zu der Aufhebung des „Antinomismus des Apostels Paulus“ in der Apostelgeschichte (S. 336), sondern auch schon zur Lehre des Jakobus, welche „der ausgesprochenste Gegensatz“ zur paulinischen sein soll (S. 287 ff.). Zu diesem Gegensatze gehört nach S. 284 f., daß an die Stelle des Glaubens im paulinischen Sinne bei Jakobus die christliche Gesinnung tritt, die überhaupt in dem durch Christus begründeten Vertrauen besteht, und das kräftige sittliche Bewußtsein, von welchem das Gesetz in seinem reinen sittlichen Gehalt erfaßt wird u. s. w. Allein auch schon bei Paulus sind wir ja jetzt von jenem Glauben weiter gekommen auf eine dem reinen Gotteswillen adäquate Gesinnung und ihre Werke. Es fehlt nach Baur,

der hierin ganz Recht haben wird, bei Jakobus der Blick in die das Theoretische und Praktische zusammenfassende Einheit. Allein nach einer anderen Seite hin hat ja nach Baur auch Paulus, abgesehen von jenen praktischen Aussprüchen, die Einheit dessen, was er einander entgegenstellt, noch nicht erfaßt. Man möchte bei Baur das Ergebniß ziehen: jene Einheit zu erfassen, habe es dem Jakobus an dialektischem Geschicke gefehlt; Paulus dagegen sei in abstracter Dialektik zu weit gegangen, sei indessen in jenen Aussprüchen doch auf das hinausgekommen, was einer einfachen sittlichen Anschauung die Hauptsache sein müsse und was ja doch auch in den praktischen Ermahnungen des Jakobusbriefes am Ende das Wesentliche sei.

Hinsichtlich der Lehre von Christi Person, welche Baur in und mit jenem Hauptgegensatze durch die neutestamentlichen Schriften hindurch sich weiter entwickeln läßt, bemerken wir, daß Baur sie jetzt bei Paulus nicht mehr, wie in seiner früheren Schrift unter den „dogmatischen Nebenfragen“, im Uebrigen jedoch noch wesentlich so wie dort behandelt. Ein in gewisser Hinsicht präexistentes, jedoch nur urbildlich-menschliches Wesen findet er, wie dort, Christo in 1 Kor. 15 beigelegt; meines Erachtens hat gerade hier vielmehr eine andere besonders von Meyer vorgetragene, von Baur nicht widerlegte Auffassung Recht, wonach hier gar nicht ein ursprüngliches Kommen Christi vom Himmel her ausgesagt, sondern von dem jetzt in den Himmel erhöhten, zum lebendigmachenden Geiste für uns gewordenen Christus die Rede ist. Gegen die Beziehung der Worte 1 Kor. 8, 6 fragt dagegen Baur wie früher, ob τὰ πάντα dort nicht auch im engeren Sinne genommen werden könne, ohne gegen die hierauf auch innerhalb seiner eigenen Schule gegebene verneinende Antwort Neues vorzubringen. Von der Stelle 1 Kor. 10, 4 redet er jetzt gar nicht mehr. Und doch hat gerade sie gewiß nicht blos für die paulinische Christologie an sich, sondern besonders auch für das geschichtliche Verständniß dieser und der ihr verwandten ferneren neutestamentlichen Theologie hervorragende Bedeutung. Im Gegensatze dazu, daß, wie Baur früher behauptet hat, das Adjectiv πνευματικός deswegen, weil es in der Anwendung auf eine Deutung „allegorisch“ heißt

(Offenb. Joh. 11, 8), auch in der Anwendung auf eine Sache „allegorisch bedeutsam“ heißen könne, müssen wir auch jetzt schon aus einfach exegetischen Gründen dabei bleiben, daß Paulus dort eine reale Gegenwart Christi, des „geistlichen Felsen“, beim Zug der Israeliten durch die Wüste und ihrer Tränkung mit Wasser annahm. Dem entspricht aber auf sichtlich bedeutsame Weise in der dem Apostel vorangegangenen, gleichzeitigen jüdischen Theologie die Begleitung des Volks durch die an Gottes Stelle tretende göttliche Weisheit (Weish. Sal. 10, 17 ff.) und die Identificirung der Weisheit speciell mit jenem Felsen bei Philo (vgl. bei Meyer, der auch das Targ. Jes. 16, 1 anführt). Zum ersten Male begegnet uns hier so diese Beziehung der Weisheitsidee auf Christus, vermöge deren von der historischen, geistlichen, erlösenden Wirksamkeit Christi auf eine allgemeine, kosmische, ewige Wirksamkeit zurückgegangen wird, vermöge deren die Lehre von der Präexistenz dieser mittlerischen Person überhaupt erst ihr rechtes Licht erhält, und vermöge deren andererseits jene „Weisheit“ (und „das Wort“), zwischen deren wirklicher Hypostasirung und uneigentlicher Personification die jüdische Theologie geschwankt hatte, in der christlichen Theologie auch selbst erst eine feste Persönlichkeit gewinnt. Baur ist den geschichtlichen Wurzeln dieser Lehre und überhaupt den geschichtlichen Beziehungen solcher Lehrmomente zu jener Theologie theils gar nicht, theils wenigstens nicht selbständig und eindringend nachgegangen.

Dem paulinischen Lehrbegriffe stellt denn also Baur den der Apokalypse gegenüber, welcher sich um so unmittelbarer an's Judenthum anschließe, je mehr jener im Gegensatz zu demselben stehe, — fügt indessen selber sogleich bei, es sei dies beim Apokalyptiker nicht das gesetzliche mosaische, sondern das schon geistigere Elemente in sich tragende prophetische Judenthum. So viel Wahres und Unabweisbares aber gewiß in den von ihm hervorgehobenen Differenzen liegt, so unverkennbar scheint mir auch, daß er einestheils solche Momente beim Apokalyptiker im Gegensatze zu Paulus vorbringt, in welchen Jener nicht so weit, als er annimmt, gegangen oder Paulus nicht so weit von ihm abgewichen ist, und daß er anderentheils Momente, in welchen Jener mit diesem

auf Einem Weg der Lehrentwicklung vorangeschritten ist, bei Jenem nicht gehörig gewürdigt hat. So betont er sehr, daß der Apokalyptiker eine „Vollendung im Himmel“ nicht kenne, sondern für ihn auch der letzte Vollendungszustand „nur ein irdisch-himmlischer“ sei. Aber wo hat Paulus diesen anders, etwa wie ein Leben „im Himmel“ nach modernem Sinne, dargestellt? wo hat auch Jesus, welchen Baur hier dem Apokalyptiker entgegensetzt, jenen Zustand oder die Zutheilung des (allerdings im Himmel aufbehaltenen) Lohnes in den Himmel selbst verlegt? So legt ferner Baur die Bevorzugung, welche der Apokalyptiker den Juden vor den Heiden in Bezug auf's Himmelreich einräume, dahin aus, daß für diese „das messianische Heil erst durch das Judenthum vermittelt werden müsse“; so viel aber liegt auch in den Stellen, welche er für jenen Vorzug geltend macht, auf keinen Fall; und umgekehrt hat er dagegen bei Paulus die hohe Bevorzugung Israels unberührt gelassen, die sehr klar namentlich in der Stelle Röm. 11, 11—26 liegt. Zu den vorhin erwähnten anderweitigen Momenten gehört besonders das Verhältniß der Apokalypse zu Opfer und Priesterthum. Baur selbst bezeichnet als das bedeutungsvollste Prädicat, welches sie dem Messias gebe, das des Lammes. Er beharrt dabei auf seinem Widerspruch gegen einen Gedanken an's Passahlamm, um diese Idee dem Evangelisten im Unterschied vom Apokalyptiker vorbehalten zu können. Er geht aber darauf nicht ein, daß jedenfalls die Hervorhebung des Blutes, durch welches die Christen gereinigt werden, Christum als das wahre Opfer erkennen und die alttestamentlichen Opfer als einen bloßen Typus des neutestamentlichen erscheinen läßt. Er verfolgt ferner nicht, wieviel enthalten ist in den von ihm nur nebenbei angeführten Aussprüchen über das allgemeine Priesterthum der Christen, neben dem ein aaronisches Priesterthum fleischlicher Abstammung nirgends mehr erwähnt ist und keinen Raum mehr hat. Bei den hohen Prädicaten endlich, welche der Apokalytiker Christus beilegt, werden wir allerdings anerkennen müssen, daß derselbe dabei doch den Wesensinhalt dieser hohen Persönlichkeit noch nirgends eigens und concret betrachtet und auseinanderlegt. Aber die Bedeutung der Uebertragung des Jehovanamens auf Christus läßt sich

keinesfalls, wie Baur will, dahin abschwächen, daß sie nur denselben Sinn habe wie etwa die Benennung Jerusalems Ezech. 48, 35; denn Jenem werden ja, wie es in Fällen dieser Art nimmermehr geschieht, noch geschehen könnte, auch die an den Namen sich knüpfenden Prädicate, daß er Anfang und Ende u. s. w. sei, ausdrücklich für seine eigene Person beilegt. Die Präexistenz Christi wird aus Offenb. 3, 14 nur durch eine unklare Berufung auf den vom Apokalyptiker im Auge gehabten Ausdruck Spr. 8, 22 weggedeutet; denn daß die Weisheit schon bei der Weltschöpfung so gut wie nachher existirt habe, meinen ja die Proverbien sicher; nur die persönliche Existenz, die sie für die apostolische Anschauung in Christus erhält, hat sie dort schwerlich und zwar weder vorher noch nachher. Das Geschaffensein vor der Welt ferner läßt sich keinesfalls, wie Baur will, blos in dem Sinne verstehen, in welchem die rabbinische Theologie auch andere Dinge mit der Welt erschaffen sein ließ und in welchem sie die Präexistenz nach Baur „allen möglichen Dingen ohne irgend welche tiefere Bedeutung (?) beigelegt haben" sollte; denn eben in der von Baur anerkannten Beziehung auf Spr. 8 liegt ja auch schon eine Thätigkeit des betreffenden Subjectes zum Behuf der Weltschöpfung. Und für die Geschichte der Christologie ist nun hier die wichtigste, von Baur nicht weiter betrachtete Thatsache eben das, daß so auch beim Apokalyptiker schon jene Einigung Christi und der Weisheit sich vollzogen hat. Es kommen dazu die Parallelen mit den Aussagen des Weisheitsbuches über die Weisheit als göttliche Throngenossin, welche Parallelen Baur gleichfalls erwähnt, aber ohne ihre Tragweite anzuerkennen. Auch das, daß in der Apokalypse Christus „ähnlich wie Gott selbst" verehrt werde, bemerkt Baur, — nicht aber, welche eminente Bedeutung dies für ein im strengen Monotheismus stehendes religiöses Bewußtsein hat. Dagegen findet er „sehr bezeichnend", daß Christus in der Apokalypse von Gott als seinem Gotte rede; daß derselbe auch im Johannesevangelium so rede und auch im Epheserbrief so bezeichnet werde, bemerkt er nicht. — Von hier aus auf die oben erörterte ursprüngliche Lehre Jesu zurückblickend, hätten wir dann noch zu fragen, wie, wenn sie von Baur richtig charakterisirt ist, von ihr aus und im

Widerspruch gegen sie im Kreis der judenchristlichen Jünger und wohl gar bei einem nächsten Augen- und Ohrenzeugen Jesu schon eine solche Vergöttlichung Jesu möglich war.

Hätten wir auf die Lehren und Schriften der übrigen neutestamentlichen Männer hier näher einzugehen, so müßten wir auch da besonders gegen die Art, wie Baur die Differenzen bestimmt, Einwendungen erheben: doch nicht etwa blos mit Bezug auf eine einseitige Ueberspannung, sondern auch mit Bezug auf eine nur unvollkommene Hervorhebung solcher Differenzen. So wird derjenige Unterschied der Lehre des Hebräerbriefs von der des Paulinismus, welcher hier in seine Anschauung vom typischen Verhältniß des alttestamentlichen Opfercultus und Priesterthums zum Christenthum gesetzt wird, bei aller eigenthümlichen Bedeutung derselben für unsern Brief doch weit mehr, als Baur anerkennen will, zu einem blos relativen, sobald man die schon von Paulus angewandten Typen vom Opfer und Passah als solche würdigt und neben der hohepriesterlichen Fürsprache des erhöhten Christus im Hebräerbrief die Fürsprache Christi bei Paulus nicht vergißt; ja die Grundzüge jener Anschauung fanden wir ja auch dem Apokalyptiker geläufig. Wenn ferner Baur nach dem Hebräerbrief die „Sünde und ihre Folgen“ durch Jesu reinigendes Leiden und Sterben „unmittelbar vernichtet“ werden läßt, so scheint mir mit dieser Vernichtung der Sünde selbst in den eigenthümlichen Begriff des Hebräerbriefs von καθαρίζειν ein Moment hineingetragen, das gemäß seinen zunächst nur auf's Schuldbewußtsein, nicht auf die Sündenmacht bezüglichen Aussprüchen und gemäß den Analogien des alttestamentlichen Opfers gerade ihm nicht eigen ist. Dagegen wird nicht beachtet der sehr charakteristische Unterschied zwischen ihm und den paulinischen Briefen, daß er auf ein inneres Absterben der Christen mit Christus dem Tode Christi nirgends eine Beziehung gibt, ebensowenig die Auferstehung Christi zu ihrem inneren Aufleben in unmittelbare Beziehung setzt und überhaupt die tief mystische paulinische Auffassung des subjectiven Heilsprocesses nicht theilt. Das ist übrigens eine Differenz, die mit conciliatorischen Neigungen nichts zu thun hat und aus anderen als den von Baur behaupteten Gesichtspunkten und Factoren der geschichtlichen Ent-

wicklung des christlichen Geistes begriffen sein will. — Auf der anderen Seite werden wir beim Jakobusbrief den Gegensatz gegen Paulus' Lehre zwar nicht in der Weise, wie es jene schließliche Wendung der paulinischen Lehre bei Baur (s. oben) mit sich brächte, ausgeglichen, aber vermöge eben jener paulinischen Aussprüche über die Bedeutung der Werke für's Gericht auch nicht in der Weise gespannt sehen dürfen, wie es Baur bei seiner Behandlung des Jakobusbriefes will, wo er jener Wendung gar nicht mehr gedenkt. Und zugleich sehen wir in der Stellung des Briefs zu Christi Person und Werk eine bedeutende Differenz gegenüber von der Apokalypse, und zwar ein Zurückbleiben hinter dieser nach Baur dem älteren Judaismus angehörigen Schrift, wofür wir eine geschichtliche Erklärung bei Baur vermissen.

Noch werfen wir einen Blick auf den Schlußabschnitt, auf den von Baur so hoch gestellten johanneischen Lehrbegriff. Mit neuer Frische und Kraft erhebt sich hier seine Darstellung. Dieser Abschnitt, der über den Paulinismus und der über die Lehre Jesu sind offenbar diejenigen, wo ihn das lebendigste Interesse für seinen Gegenstand bewegt; hier bestimmt und belebt ihn besonders das für ihn so wichtige speculative Interesse. Aber zumeist gerade hier müssen wir fragen, ob es ihm auch nun wirklich gelungen ist, seinen Gegenstand auf diejenige Höhe zu stellen, welche er selbst ihm geben will.

Zunächst gehören hiezu gewisse Aufstellungen, welche ähnlich wie von ihm auch von orthodox dogmatisirenden Exegeten und neutestamentlichen Theologen gemacht, aber von ihm so wenig als, wie mir scheint, von diesen gerechtfertigt worden sind. Indem er bei Johannes die vollste Wesensidentität des Sohnes mit dem Vater gelehrt findet, macht er die metaphysische Einheit und Gleichheit mit Gott kurzweg und schlechthin zum Inhalt des Sohnesbegriffs als solchen. Er setzt weiter mit diesem Begriff die Lehre von der Zeugung des Sohnes als selbstverständlich voraus. Dem wird aber nicht blos von Seiten des älteren Rationalismus, sondern auch von Seiten einer unbefangenen Exegese entgegengehalten werden, daß die johanneischen Reden doch vor Allem auf eine ethische Lebensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater (nur

weiter zurück freilich auf eine vorauszusetzende Wesensgemeinschaft) hinweisen, daß dies namentlich gerade bei der von Baur (S. 357) für jenen Begriff angeführten Hauptrede in Joh. 10 der Fall ist, daß ferner der Sohn gerade in dem bedeutungsvollen Augenblick, wo ihn zum ersten Mal ein Jünger so nennt, diesen Namen als der Messias oder König Israels erhält (Joh. 1, 50), daß der Evangelist selbst nicht den Präexistenten oder den Logos an sich, sondern erst den Fleischgewordenen so nennt, daß endlich die Zeugung vom Evangelisten nirgends ausgesagt, sondern in seinen Sohnesbegriff nur als Consequenz hineingetragen wird und keineswegs etwa schon mit dem Ausdruck *μονογενής* gegeben ist. — Wer der Annahme einer Menschwerdung des Logos, die nicht erst durch die menschliche Sünde hätte erfordert werden müssen, sich zuneigt (und auch ich bekenne mich hiezu), möchte hiefür etwa an Baur's Satz sich halten, daß der Eintritt des Logos in die Menschheit nach Johannes nicht durch den Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß bedingt, die überwiegende Macht der Finsterniß nicht die Ursache der göttlichen Offenbarung sei (S. 402). Für die Menschwerdung aber setzt ja doch das Grundwort Joh. 3, 16 eben eine solche Mittheilung des Lebens zum Zweck, die dem sonst drohenden Verderben wehren soll.

Vom johanneischen Lehrbegriff im Unterschied von den vorangegangenen rühmt Baur, daß sich in ihm ausgleiche und abschließe, was bisher noch einen Punkt offen gelassen habe, auf welchem ein weiterer Schritt zur Einheit des Ganzen habe geschehen können. Betrachten wir aber z. B. die Einheit zwischen dem Glauben und zwischen der Liebe und dem Halten der Gebote, welche in der johanneischen Anschauung statt hat, so können wir hier doch nur eine Einheit finden, in welche mit der einem mystischen Standpunkt eigenen Unmittelbarkeit die verschiedenen Momente zusammengefaßt sind und in einander überfließen, — nicht etwa eine Einheit, welche auch unser dialektisches Bedürfniß über die paulinischen Ausführungen hinausheben würde, sondern eine, von welcher aus wir vermöge jenes Bedürfnisses immer wieder diese werden beiziehen müssen. — In den johanneischen Schriften erhalten wir ferner noch ebensowenig als in den vorangegangenen Schriften des Neuen Testaments

eine Erklärung über den ersten Ursprung des Bösen und des Satans, noch auch eine Erklärung über die Art, wie wir die geistige Machtwirkung Gottes, auf welche das Kommen zu Christus das eine Mal, — und den eigenen Willen, auf welchen es das andere Mal zurückgeführt wird, in scharfen Gedanken und Lehrformen mit einander vermitteln sollen. Bei der praktischen Haltung des apostolischen Zeugnisses, wenn wir ein solches im Johannesevangelium noch sehen dürfen, hat dies auch nichts Befremdliches. Nach Baur's Darstellung aber hatte der Verfasser die gnostischen Ausführungen über dergleichen Fragen und die darüber in der Christenheit geführten Kämpfe bereits vor sich und bewegte sich nun gegenüber vom gnostischen Dualismus und von der gnostisch metaphysischen (ihm von Hilgenfeld wirklich beigelegten) Auffassung der ethischen Gegensätze und Vorgänge in Sätzen, mit welchen er „dieser Ansicht nahe kommt“ und „gleichwohl den Schritt, der ihn zum Dualisten machte, nicht gethan hat“, vielmehr „auf der Grenzscheide stehen bleibt, von wo aus die Entscheidung ebensogut auf die eine als die andere Seite fallen kann“, — das heißt in Sätzen, welche den Lesern die damals doch wohl dringend wünschenswerthe Entscheidung gerade nicht gaben, die offen gelassenen Punkte gerade nicht zum Abschluß brachten.

Gerade Demjenigen endlich, in was Baur zumeist die Höhe der johanneischen Anschauung setzt und was er durch die meines Erachtens eben nur sehr einseitige Betonung Einer Hauptseite dieser Anschauung gewinnt, treten doch sofort auch in seiner eigenen weiteren Darstellung andere Seiten gegenüber, welche jene Höhe nicht blos unhaltbar machen und zugleich der innern Vermittlung bei ihm ganz ermangeln, sondern welche die von ihm mit Liebe entworfene Anschauung geradezu verwirren und verzerren müßten. Während er den Logos überall und schlechthin in der Wesensidentität mit Gott hingestellt und ihm nur eine flüchtige Hülle menschlicher Leiblichkeit bei Johannes umgelegt sehen will, bemerkt er doch zugleich bei ihm die ganz menschlich aussehenden Affecte der psychischen Erschütterung, der Betrübniß, des Ergrimmens und erwähnt bestimmter, als er in früheren Ausführungen gethan, die Reden, nach welchen Jesus wie ein Mensch vom Vater gesandt,

von ihm abhängig und in menschlich-sittlichem Verhältniß zu ihm zu sein scheint. Indem er aber dies weder auf die von der Orthodoxie statuirte Unterscheidung zweier Naturen in Christus zurückführen, noch auch aus einer unbefangenen Auffassung des echt geschichtlichen Jesus bei Johannes erklären kann, vielmehr Alles das einfach auf das absolute Gotteswesen, das Johannes in jener Hülle erscheinen lasse, überträgt, hat er an die Stelle einer Menschwerdung für den Evangelisten einen Anthropomorphismus und Anthropopathismus gesetzt, der nicht blos zur „Idealität" des Johannes sehr schlecht stimmt, sondern über den ja auch schon die damalige jüdische Theologie längst hinausgestrebt hatte. Indem er ferner jetzt wie früher dem Evangelisten nur eine doketische Auffassung jener Leiblichkeit beilegt, schreibt er ihm eben hiemit auch allen den innern Widerspruch zu, den eine solche Auffassung der Natur der Sache nach in sich trägt; wie dieser Leib sogar nach der Auferstehung und nach der Erhöhung zum Vater, welche der Evangelist nach Baur mit jener unmittelbar verband, noch mit Nachdruck zu einem Gegenstand sinnlicher Betastung gemacht werden könne, hat er ohnedies so wenig als früher erklärt. Nicht minder bleibt bei der Auffassung des von Christus auf die Christen ausgehenden Lebens, das ein rein ideales, schon gegenwärtiges sein soll, der Widerspruch stehen, daß doch zugleich eine Auferweckung am jüngsten Tage gelehrt wird, und Baur hat diesen nicht erklärt, sondern nur erst recht hervorgehoben, wenn er selbst S. 405 fragt, was doch eine solche Auferstehung noch für eine Bedeutung, für einen Werth haben könne. Muß man nicht, anstatt mit Baur die Idealität eines solchen Johannes zu bewundern, am Ende mit Strauß sagen, dieser sei, so oft er einen idealen Aufschwung nehme, „auf halbem Wege stecken geblieben" und zur sinnlichen Auffassung wieder heruntergesunken?

Und was ist schließlich das Ziel und Ergebniß der ganzen geschichtlichen Entwicklung, wie sie Baur darstellt? Die wahrhaft hohe sittliche Persönlichkeit Jesu, von der dieselbe ausgegangen und der auch wirklich der Ursprung und Grund des Christenthums zu verdanken sein soll, ist ihrem wahren Charakter nach vergessen. An ihre Stelle hat dieselbe ein Gebilde gesetzt, an welchem der specu-

lative moderne Theologe eine Weile sich freuen mag, von welchem er aber dann uns sagen muß, daß es mit einem schärferen Denken so wenig als mit der geschichtlichen Wahrheit sich vertrage und nach aller Liebe, die ihm die Christenheit und Theologie gewidmet, jetzt von der Kritik sich zerschlagen lassen müsse.

Eine neutestamentliche Theologie, welche gerade auch unter Widerspruch gegen Baur's Standpunkt einer echt geschichtlichen Auffassung ihres Gegenstandes nachstrebt, wird den Dank nie vergessen dürfen für die Anregungen, welche ihr durch seine Arbeiten mehr als durch die irgend eines anderen Gegners zu Theil geworden sind, sowie für die strenge Mahnung, welche sie hier erhält, nicht bei — wenn auch wohlgemeinten — unsicheren Auskünften und faulen Vermittelungsversuchen stehen zu bleiben; auch ich hoffe denselben nicht verleugnet zu haben bei den Einwendungen, welche ich, zur Beurtheilung des Buchs aufgefordert, jetzt gegen den Verstorbenen zu erheben hatte und welche ich auch dem Lebenden gegenüber nie, soweit eigene wissenschaftliche Ausführungen mich dazu verpflichteten, zurückgehalten habe. Aber von ihrer eigenen Bahn zurückzuweichen, dazu wird jene Theologie wahrlich auch in der hier besprochenen Schlußarbeit Baur's keinen Grund finden.

Julius Köstlin.

2.

Pastoralblatt für die evangelische Kirche. Herausgegeben von **Em. Ohly**, Pfarrer in Mommenheim bei Mainz. Wiesbaden, Jul. Niedner. 1865. Preis 1 Thlr. 20 Sgr.

Von dem Herausgeber der homiletischen Vierteljahrsschrift „Mancherlei Gaben und Ein Geist", welche im letzten Hefte der Studien und Kritiken vom Jahre 1864 eine eingehendere Beurtheilung gefunden hat, ist auch das oben genannte

Pastoralblatt in's Leben gerufen worden, das nun bereits in einem vollständigen Jahrgang von 25 Nummern vor uns liegt und seit Ende September v. J. seinen zweiten Jahrgang begonnen hat.

Wenn über diese neue Erscheinung in den nachfolgenden Zeilen eine kurze Besprechung gegeben werden soll, so glauben wir, um die unerläßlichen Vorbedingungen einer gerechten Kritik zu erfüllen, insbesondere auf drei Punkte unser Augenmerk richten zu müssen: zunächst auf das, was nach dem vorausgeschickten Programm in dem Pastoralblatt geboten werden soll, und welchem Zwecke es dienen will. Sodann ist nicht überflüssig zu fragen, ob solch ein Unternehmen ein Bedürfniß ist? Und endlich gilt es zu erwägen, wie die Aufgabe bisher gelöst erscheint?

Das Pastoralblatt ist aus der homiletischen Vierteljahrsschrift erwachsen, in Folge einer kleinen Abweichung von dem ursprünglichen Programm der letzteren Zeitschrift, indem nämlich in derselben neben den homiletischen Arbeiten über die Perikopen und freien Texte auch das Gebiet der Homiletik und der Pastoraltheologie berührende Abhandlungen eine Stelle finden sollten: ein Gedanke, der nicht nur in weiteren Kreisen Billigung fand, sondern auch geradezu den neuen Gedanken zur Gründung eines besonderen Blattes hervorrief, das den Bedürfnissen des pastoralen Amtes in ausgedehnterer Weise Rechnung trüge, indem es die ganze praktische Theologie in den Kreis seiner Besprechungen zöge und demzufolge Abhandlungen aus den Gebieten der Homiletik, Katechetik, Liturgik, Hymnologie, des Kirchenrechts, der christlichen Kunst u. s. w. nicht ausschlösse, vor Allem jedoch die eigentliche Pastoraltheologie zu berücksichtigen suchte.

Eine derartige praktische Zeitschrift existirte unseres Wissens noch nicht; vielmehr pflegten bisher speciell praktische Fragen theils in kirchlichen, theils in wissenschaftlichen Zeitschriften erörtert zu werden, in letzterer Rücksicht wirklich manchmal zum Verdrusse Einzelner, die das Praktische lieber von dergleichen Journalen ausgeschlossen gesehen hätten. Denn Referent weiß sich noch recht wohl zu erinnern, daß einmal ein Gelehrter im Zwiegespräch mit ihm die Behandlung vorzugsweise praktischer Fragen in den meisten be-

deutenderen Zeitschriften als ein charakteristisches Zeichen der Zeit bezeichnete und darin einen Beweis für das Verkommen des wissenschaftlichen Lebens erkennen wollte. Was man auch über diesen letzteren Punkt denken mag — und wir irren wohl nicht, wenn wir glauben, daß gegen die geäußerte Behauptung von manchen Seiten sich Widerspruch erheben werde —: das steht auf der andern Seite doch fest, daß das praktische Element im Vergleich zu früherhin jetzt stärker hervortritt, und geschähe dies zugleich wirklich in zu großem Maße, also auf Kosten der Wissenschaft, so müßte eine besonnene Betrachtungsweise eben darin nur die naturgemäße Reaction wider eine bisher geübte Ausschreitung erkennen, weil es ein geschichtlicher Erfahrungssatz ist, daß die Extreme sich berühren, daß auf Ueberspannung Abspannung folgt, daß ein Uebermaß das andere hervorruft. Es wäre das gerade ein Beweis, daß auch bisher zwischen Wissenschaft und Praxis nicht immer normale Verhältnisse stattgefunden hätten und eben nur das gestörte Gleichgewicht sich wiederherstellen wollte. Es heißt auch in dieser Beziehung: das Eine thun und das Andere nicht lassen, und die Bevorzugung des Einen zum Nachtheil des Andern muß sich einmal rächen. Am allerwenigsten auf religiösem Gebiete ist eine bis zur vollen Gegensätzlichkeit gesteigerte Trennung von Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis denkbar, und wo sich beide auch nur bis auf einen gewissen Grad einander entgegenstellen wollen, wird die Religion selbst verkümmert. Die Theorie als solche zielt ja auf die Praxis ab; die Ideen, welche erstere gibt, sollen und wollen sich thatsächlich verwirklichen; die Wissenschaft soll im Leben ihre Anwendung finden, und umgekehrt muß die Praxis immer und immer am Quell der Theorie und Wissenschaft schöpfen, wenn sie nicht versteinern oder verfaulen, sondern im Flusse lebendiger Bewegung bleiben soll. Die Wissenschaft ist um des Lebens willen da und dient demselben, und was sich aus ihr nicht in's Leben umsetzen und verwerthen läßt, das taugt nicht; solch' eine Wissenschaft drischt leeres Stroh.

Die Arbeit des geistlichen Amtes, die eigentliche Pastoralthätigkeit, kann nun nicht nur ausreichenden Stoff zur ganz besonderen Berücksichtigung in einem zeitschriftlichen Organ abgeben, sondern

es ist auch Bedürfniß, gerade dieses Feld mit aller Sorgfalt zu pflegen. Wie vielgestaltig und wechselreich ist das Leben, und wie verwickelte Fälle führt es mit sich, in denen eine Orientirung gar wohl thut, wo die Kenntniß der von Anderen bereits gemachten Erfahrungen hoch willkommen ist! Einer bedarf des Anderen; Keiner lernt aus, wenigstens ist das gewiß ein schlechter Meister, der seine Sache ex fundamento zu verstehen meint und alle Belehrung zurückweist. Und nun hier ein Centralmagazin zu erhalten, wo die mannigfachsten, das geistliche Amt betreffenden Fragen erörtert werden, müssen das die Geistlichen nicht als ein dankenswerthes Unternehmen erkennen?

Was nun aber den theologischen Standpunkt des Blattes betrifft, so ist es, wie sich von selbst versteht, der gleiche mit der homiletischen Vierteljahrsschrift; man könnte ihn den der gesunden Union nennen, wenn dieser Ausdruck nicht gar zu großen Mißverständnissen ausgesetzt wäre. Denn bekanntlich hat das Wort Union gleiches Schicksal mit dem Worte Tugend; es ist in einen gewissen Verruf gekommen und muß mit Vorsicht gebraucht werden. Auf der einen Seite ist Union das Stichwort Vieler, die auf breitester Grundlage Alles ohne Unterschied zusammenmengen wollen, Lutheranismus, Calvinismus, Baptismus, Methodismus, sogar Uhlichianismus und Rongeanismus, und was es sonst noch für „Ismus“ geben mag; auf der anderen Seite sehen Viele die Union an als ein infernalisches Ungethüm, davor man sich bekreuzigen und segnen müsse. Also reden wir lieber nicht von Union! Wir wissen, wie mit dem Redacteur manche Mitarbeiter persönlich zu ihrer Confession stehen; es genüge also blos zu bestätigen, daß die Haltung des Blattes gleich fern ist von beschränktem exclusiven Confessionalismus, wie von dem zwar in der Selbsttäuschung edler Weitherzigkeit befangenen, allein im Grunde doch ebenso engherzigen Latitudinarismus, vor dessen Verallgemeinerungssucht keine Besonderheit Gnade oder milde Schonung findet. Die Farbe des Blattes ist die Hoffarbe des Heilandes: sein Blut, das uns reinigt von aller Sünde, und dem lebendigen Glauben an das lautere Evangelium wird überall und entschieden und freimüthig das Wort geredet: eine Sache, die geradezu unserer

Zeit am meisten noth thut, und zu der die verschiedenen Confessionen sich wahrlich einmüthig die Hand reichen können und sollen!

Der Inhalt des Jahrganges zerfällt in 5 Abschnitte: 1) Abhandlungen; 2) Pastorales; 3) Kirchenrechtliches mit den 6 Abtheilungen: Ehesachen, Kirchenzucht, Kirchenbuchsführung, Interconfessionelles, Begräbniß, Pfarreinkommen; 4) kirchliche Nachrichten, 5) Kritiken.

Unter den Abhandlungen stehen auch Arbeiten, die unseres Bedünkens eher einen passenden Platz in der homilet. Vierteljahrsschrift gefunden hätten, namentlich über die evang. Perikope des 13. S. n. Tr. zum Theil auch über die Heilsbedeutung der Auferstehung Jesu Christi oder homiletische Winke besonders mit Beziehung auf Pauli Rede in Athen, und endlich über die sieben Worte am Kreuze und die sieben Bitten des Vaterunsers. Letztere in Zusammenhang zu bringen, wird aber, wie uns bedünkt, förmlich Gewalt gebraucht. Wer möchte leugnen, daß bei einem Charakter von so ganz Einem Gusse, von so vollendeter sittlicher Schönheit wie der Jesu Christi alle Worte in einem tiefinnerlichen Zusammenhang stehen? Aber es ist ein Anderes, dies nun bis in das Einzelnste hinein haarklein durchführen zu wollen. Mit demselben Rechte können z. B. die Makarismen oder die Schöpfungsgeschichte mit dem Vaterunser und den sieben Worten am Kreuze in Verbindung gesetzt werden. Wir können uns nicht auf eine speciellere Erörterung einlassen; aber das Bekenntniß des Verfassers von der Schwierigkeit der Vereinigung der dritten Bitte mit dem Troste an Maria und dem Befehl an Johannes und das Zugeständniß, daß die Reihenfolge der vier letzten Bitten nicht mehr derjenigen der am Kreuze gesprochenen Worte entspricht, lassen schon das Gezwungene des Versuchs der Verbindung ahnen, und in der That soll die Umstellung dadurch erklärt werden, daß der Herr, zu unserer Schwachheit sich herablassend, uns erlaubt habe, um die leiblichen Bedürfnisse vorweg zu beten, während er (Joh. 19, 28) erst nach Vollendung des Versöhnungswerkes spricht: Mich dürstet! Ebenso ist klar, daß der Ausruf: Es ist vollbracht! eher zur siebenten

Bitte paßt und nicht zur sechsten. Solch ein Verfahren mag auf den ersten Blick einen bestechenden Schein haben; aber die Grundregeln der Hermeneutik werden damit bei Seite geschoben.

Auch dürfte die rechte Klarheit zu vermissen sein in den mitgetheilten Aphorismen (S. 149) über die Kirche als einen Gegenstand des Glaubens, worin nachgewiesen werden soll, daß die Bekenntnißschriften als Ausdruck der Wahrheitserkenntniß nicht eine ewig unverrückbare Form seien, und daß, so lange die Kirche noch nicht zur vollendeten Erkenntniß der Wahrheit gekommen sei, sie sich immer müsse richten lassen nach dem Worte Gottes. „Eben daß sich nicht in jedem Stadium ihrer Entwicklung von der äußeren Kirche sagen läßt: sie hatte in allen ihren Bestimmungen ein vollgültiges Gepräge der Wahrheit, und die Form, in welcher sie der Wahrheit Ausdruck gab, war die vollendete, wenigstens für diese Zeitverhältnisse die allein genügende: das macht die Kirche (soll wohl heißen: die unsichtbare?) zu einem Gegenstand des Glaubens — — natürlich nicht in ihrer äußeren Gestaltung, sofern sie Trägerin der Wahrheit ist.“ Kann man gerade nicht von den reformatorischen Bekenntnissen sagen, daß sie für die damaligen Zeitverhältnisse die adäquate Form der Erkenntniß waren, und hörte damals die Kirche auf, ein Gegenstand des Glaubens zu sein? Wir gestehen offen, daß wir uns nicht zurecht finden können.

Vortrefflich sind in der Zeitschrift namentlich die Aufsätze über die biblische Grundidee des Pastoralamtes, welchem eine dreifache Thätigkeit zuerkannt wird: Lehren (in der Erkenntniß Christi), Leiten (in seiner Nachfolge), Dienen (in der vollen Genüge in ihm); über den evangelischen Geistlichen als Priester, worin sowohl die Würde als die Pflicht des geistlichen Amtes auf eine feine und geistvolle Weise in das rechte Licht gerückt wird; ferner im Anschluß daran die Aufsätze über den evangelischen Laien und weiter über den Theologen und den Christen. Besonders der zweiten der zuletzt genannten drei Abhandlungen wäre die weiteste Verbreitung unter den Laien selbst zu wünschen, damit sie ihre dem Evangelio entsprechende Stellung begreifen und einsehen lernen, wie aufrichtige Geistliche sie keineswegs als bloßes Material und Aggregat betrachten und ihr blos

die gloria obedientiae lassen wollen, wie sie dagegen auch in rechter Weise ihres Berufes für die Kirche zu warten haben. Wir können uns nicht versagen, eine Kraft- und Kernstelle kurz anzuführen: „Deshalb muß durchaus dem Stande der Theologen ein vorwiegender Einfluß auf alle kirchlichen Angelegenheiten gewährt und gesichert sein; von dem engen Gedankenkreis aus, in dem z. B. ein wackerer Stundenhalter aus dem Volke sich bewegt, ist eine Kirche nicht zu regieren möglich; so gut die Justizpflege eines Landes doch nur von Juristen, die Sanitätspflege nur von Medicinern, das Kriegswesen nur von Militärs richtig geleitet werden kann, so sind in Sachen kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens die Theologen die ersten Stimmgeber, weil sie die specielle Fachbildung inne haben. Würde in der Leitung einer Landeskirche das Laienelement, zumal in synodaler Form, also in größerem Maße, als es in einem Consistorium Raum hat, die theologische Bildung zurückdrängen, so würde überdies zuverlässig eine Anzahl von Leuten mitreden, deren Oberflächlichkeit und Urtheilslosigkeit in geistlichen Dingen nicht Folge ihres Laienstandes, sondern ihrer Gesinnung ist, — Leute, die über Glauben und christliches Leben mitberathen sollen, während sie keine Bibel mehr in die Hand nehmen, bei keinem Altare mehr zu sehen sind, die solch' eine Stelle nur suchen und benutzen, weil sie gern eine öffentliche Rolle spielen, Reden halten, gelegentlich auch ihrem persönlichen Groll gegen einen Geistlichen Luft machen möchten." — „Aber mit all' dem soll derjenigen Präponderanz der Theologen, die der Episkopalismus (und sein modernes Conterfei) für sie in Anspruch genommen hat, keineswegs das Wort geredet werden. Der Laie vertritt, eben weil er nicht Theolog ist, ein allgemein menschliches, ein natürliches Princip und Interesse, das gerade dem Theologen gegenüber oft nothwendig geltend gemacht werden muß. Die Theologen haben aus Religion und Christenthum ein System gemacht, das mit dem wirklichen Object, dessen wissenschaftliche Darstellung es sein soll, keineswegs sich deckt. Den tausend dogmatischen Bestimmungen gegenüber, die das Christenthum in Formeln einfangen und bannen sollen, den zahlreichen Controversen gegenüber, die sich an jeden kleinen und großen theologischen Satz haften, ist das Christenthum selbst etwas

höchst Einfaches, ein Leben, das nicht in der Weisheit der Schulen, sondern im frommen Herzen seine Segensstätte hat, das auch in demselben nichts wahrhaft Menschliches vernichtet, sondern dieses stärkt, veredelt, heiligt. Wie leicht geschieht es den Theologen, daß sie in ihr System sich so einpuppen, ihre Formeln so für die einzige Wahrheit, ihre Schulprobleme für das einzig Richtige halten, daß sie für die lebendige Wirklichkeit, für das Menschenherz mit seinem Wohl und Wehe kein Auge und Ohr mehr haben. Da sind es denn die rechtschaffenen Laien, die, weil sie keinen theologischen Schulstaub athmen, die praktische Wahrheit des Evangeliums repräsentiren."

Von den anderen sehr gediegenen Arbeiten heben wir nur noch heraus: Der religiöse Wahnsinn als Gegenstand der Seelsorge; die Grundsätze pastoraler Wirksamkeit in der Diaspora; das Verhalten des Geistlichen gegenüber den politischen Parteien des Tages; der Geistliche als Friedensstifter.

Mit besonderem Interesse wird der Aufsatz über eine pastorale Psychologie gelesen werden, welcher ebensowohl von der reichen Belesenheit als dem guten Humor des Verfassers zeugt. Dieselbe wird so definirt: „Pastorale Psychologie ist die Wissenschaft, die sämmtliche Erkenntnisse über die Seele, soweit sie das Verhältniß derselben zum Göttlichen betreffen, in einem wohlgegliederten System vereinigt und Fingerzeige über deren Verwerthung in der Praxis ertheilt."

Man wird dem Verf. darin zustimmen, daß, wie der Arzt Anatomie, der Pastor Psychologie verstehen muß; aber der beste Anatom ist noch nicht der beste Patholog, und wer auch Beides zugleich wäre, würde nicht einmal über jeden Krankheitsfall so ohne Weiteres im Klaren sein oder vollends gar Heilung zu schaffen vermögen, sintemal keine Fenster am Leibe sind, um wie bei einer Dzierzon'schen Bienenkammer das innere Leben und Treiben wahrnehmen zu können. So würde eine derartige Psychologie keineswegs die Erfahrungen und die Zahlung theuren Lehrgeldes unnöthig machen; nach unserer Meinung reicht, weil doch einmal jede Seele ein Individuum ist und bleibt und weil auch wie bei Leibeskrank-

heiten ebenso auch bei Seelenkrankheiten der Verlauf nicht nach einer Schablone zugeschnitten erscheint, unsere allgemeine Psychologie recht wohl aus.

Den sonst sehr instructiven Aufsatz über die pädagogische Aufgabe der Confirmation betreffend, ist freilich zu bemerken, daß bei aller sonstigen Zustimmung im Einzelnen doch die Hereinziehung der Pädagogie in stricter Weise nicht als durchweg zutreffend erkannt werden kann, wenn man bedenkt, wie im Großherzogthum Weimar der Confirmandenunterricht blos von Fastnacht bis Ostern sich erstreckt, bei uns zu Lande von Neujahr bis Ostern, während im Sondershäusischen derselbe zwei Jahre dauert von Pfingsten bis Ostern, also hier eher von Pädagogie die Rede sein kann, obwohl hier wie dort gewiß die Christen im Allgemeinen dieselben Tugenden und Fehler haben.

Auch die christliche Kunst ist durch zwei Abhandlungen vertreten: Die geistlichen Dichtungen des Michel Angelo und: Die ältesten Christusbilder. In dem erstgenannten Aufsatz ist gesagt, aus Schiller's Jugendzeit sei noch ein Gebet vorhanden mit dem Schlußliede:

Beschütz' uns, Heiland, Jesus Christ,
der du zur Rechten Gottes bist;
sei unser Schild und starke Wehr.
Staub ist vor dir der Spötter Heer.

Auch sie, o Herr, hast du versöhnt,
sie, deren Spott dich jetzt verhöhnt.
Gib, daß noch vor der Todesnacht
zu ernster Reu' ihr Herz erwacht!

Sollte darnach Schiller als Verfasser angenommen werden, so bemerken wir, daß das vielmehr einige Strophen sind aus dem Liede: „Der Spötter Strom reißt Viele fort. Erhalt' uns, Herr, bei deinem Wort" u. s. w. — irren wir nicht, von Lavater.

Gleich reichhaltig wie der erste Abschnitt ist die zweite Rubrik „Pastorales" bedacht, am meisten durch Mittheilung höchst interessanter Amtserfahrungen in den mannigfaltigsten Beziehungen. Dazwischen sind wieder die specielle Amtsthätigkeit betreffende Abhandlungen eingestreut, z. B. über die Krankenbesuche im

Allgemeinen und dann wieder in Kurorten, ferner über kirchliche Zucht und Zuchtmittel. Dieser letztere Aufsatz ist zwar im Allgemeinen ein beherzigenswerthes Wort, geredet zu seiner Zeit; aber wir möchten doch Einzelnem eine andere Meinung entgegenstellen. „Was soll der Geistliche thun, wenn sich die (bescholtene) Braut dennoch den Ehrenkranz anmaßt? Er muß sie auffordern ihn abzulegen und darf nicht eher trauen, als bis er abgelegt ist. Wo die Frechheit selbst dem Altare Gottes naht, da muß man sie demüthigen.“ Das möchten wir Niemand rathen. Es ist Referenten noch erinnerlich, wie ein norddeutscher Geistlicher, der eine Braut vergeblich zur Ablegung des Kranzes aufgefordert hatte, ihr ihn selbst abgenommen und auf den Altar gelegt haben soll; die Braut aber entsetzte sich und starb an einem Abortus. Ein Schrei der Entrüstung ging durch die Zeitungswelt; das war Wasser auf die Mühle der Kirchen- und Pastorenfeinde. Nein, besser von kühlerer Denkungsart als heißspornig! Rüge immerhin der Geistliche diese Frechheit; das Andere aber überlasse er Gott! Was der Geistliche in solchem Falle sieht, sieht auch die Gemeinde, und auch da ist leicht Täuschung möglich, so lange nicht der Erfolg vor Augen liegt. Es ist genug gethan, wenn die Zeit da ist, ein Zeugniß im Worte abzulegen. — „Haben Braut und Bräutigam die Unbescholtenheit erlogen, so muß der Pfarrer entweder am Sonntag nach der Entdeckung solchen Betruges oder, was sich mehr empfiehlt, am Neujahrstage eine Rüge ertheilen, unter Umständen die Prädicate der Unbescholtenheit zurücknehmen.“ Es fragt sich, ob Solches blos im Allgemeinen oder mit Namennennung geschehen soll. Im ersteren Fall könnten Unschuldige in Verdacht kommen, im letzteren entsteht Haß, und wir meinen, bei Allem, was der Geistliche so thut, muß er nicht blos fragen: was nützt es? sondern auch: was schadet's? Ein dem Recensenten bekannter Geistlicher hat einmal so gehandelt, wie der Aufsatz vorschlägt; aber er hat die größte Erbitterung hervorgerufen, die seine ganze Wirksamkeit lähmte und ihn selbst in seine neue Gemeinde verfolgte. Besser gethan scheint es doch, wenn bei Gelegenheit der Danksagung zum Kirchgang nach der Geburt öffentlich und wohl auch noch privatim wegen der begangenen Sünde das Gewissen angefaßt wird.

Ohnehin kann der Geistliche bei weggezogenen Paaren in vielen Fällen Nichts rügen, weil er etwa nicht erfährt, was allen Anderen in seiner Gemeinde bekannt sein kann.

Auch das ist nicht zu billigen, daß der Geistliche bei der Beerdigung von Selbstmördern oder Kirchenverächtern schlechterdings nicht fungiren solle; es muß eben nur in solcher Weise geschehen, daß der Ehre des Amtes Nichts vergeben wird, mit dem rechten Tacte. Ein besonderes Rescript in unserem Herzogthum Meiningen erkennt den Mitgang des Geistlichen bei der Beerdigung von Selbstmördern im Allgemeinen sogar für wünschenswerth; doch kann er nicht gefordert werden, und es bleibt dem Ermessen des Geistlichen überlassen, ob er sich an einer solchen Beerdigung betheiligen will, wobei er die Beweggründe nicht von irgend weltlichen Rücksichten, sondern lediglich von solchen, die ihm Amt und Gewissen nahe legen, herzunehmen hat. Er soll aber weder völlig stumm und passiv assistiren, noch völlig homiletisch und liturgisch functioniren; sein Sprechen hat sich vielmehr innerhalb der Begriffe „Mahnung" und „Gebet" zu halten, so daß am passendsten an die kurze Ansprache das Vaterunser sich anschließt. Die kirchliche Benediction ist jedenfalls wegzulassen. Dies Verfahren ist gewißlich weise und besonnen.

Die sympathetischen Kuren werden nach einer darüber gestellten Anfrage auch mehrfach erörtert, und die Ansichten stimmen bis jetzt darin zusammen, daß die damit erzielten Wirkungen den finsteren Mächten zuzuschreiben seien. Eine Anfrage wegen der im Volke geglaubten Existenz der sieben Bücher Mosis ist noch nicht beantwortet.

Rücksichtlich des Kirchenrechtlichen in Ehesachen waren schon in der ersten Abtheilung Sätze aufgestellt über Ehescheidung und Verwandtschaftsehen. Hier wird der Faden weiter gesponnen und die desertio maligna s. malitiosa als Scheidungsgrund behauptet. Die Frage nach der Zuständigkeit der Trauung in dem Falle, daß ungemischt protestantische baierische und meiningische Unterthanen sich heirathen, aber an einem dritten Orte ihren Hausstand gründen — und es war diese Frage nach der vorliegenden, als Trauungsort den wesent-

lichen Wohnsitz des Ehepaares bestimmenden Convention dahin beantwortet worden: weil diese Convention zwischen den beiden Staaten nur feststellen wolle, welchem Geistlichen der beiden contrahirenden Theile die Trauung gebühre, nicht aber einem Dritten das Copulationsrecht zuzusprechen beabsichtigt sei, in solchem Falle die Braut als eine in ihrer Heimath zurückbleibende anzusehen —, diese Frage ist nunmehr durch eine jüngst ergangene Verfügung erledigt, aber in anderer Weise als hier entwickelt worden war. Es ist ausdrücklich bestimmt, daß nach der angenommenen Erklärung im Königreich Baiern nur der erste Wohnort verstanden werden soll, an welchem die Brautleute ihren wirklichen temporär gewählten und von der Polizeibehörde auf längere oder kürzere Zeit gestatteten Aufenthalt nehmen.

Im Betreff der Kirchenzucht finden wir besonders Verhandlungen über Abschaffung und Beibehaltung der Ehrenprädicate bei Proclamationen. Die Acten sind noch nicht geschlossen. Der Vorschlag, auf Mißbrauch Strafe zu setzen, ist von einer Kirchengemeinde in der Nähe versucht worden, hat aber, wie vorauszusehen war, die Billigung der obersten Staatsbehörde nicht gefunden. Als Mittelweg dürfte sich empfehlen, die Ehrenprädicate nur auf ausdrückliches Begehren zu ertheilen, sonst aber sie wegzulassen.

In Bezug auf interconfessionelle Verhältnisse ist die Mittheilung interessant, daß ein württembergisches Gericht die Ehe zwischen einem in der Jugend christlich getauften Deutschkatholiken und einer zum Deutschkatholicismus übergetretenen Jüdin für ungesetzlich erklärt hat, weil der Mann wegen der christlichen Taufe trotz seines Abfalls noch als Christ galt, die Frau aber trotz ihrer deutschkatholischen sogenannten Taufe noch als Jüdin angesehen wurde. —

Sollen wir unser Urtheil über das besprochene Blatt kurz zusammenfassen, so müssen wir bekennen, daß sein Inhalt Treffliches bietet und dasselbe wohl verdient, wenn nicht von jedem Geistlichen besonders — was aus gewissen Gründen leider nicht geht — doch von jedem Lesezirkel gehalten zu werden, und wir

wollen es hiermit auf das Angelegentlichste und Wärmste empfohlen haben.

Die Ausstattung ist wie bei allen Schriften dieses Verlags gut und der Preis sehr mäßig gestellt, 25 Sgr. für das Halbjahr.

Riechheim bei Kranichfeld (Herzogth. Meiningen).

Wilh. Hauck, Pfarrer.

Kirchliches.

1.

Die evangelische Missionsgesellschaft zu Basel
in ihrem Anfang und Fortgang seit 50 Jahren.

Von

D. H. Merz, Dekan in Marbach am Neckar.

In würdigem Ernste, ohne Festgepränge hat das Missionshaus zu Basel im Jahre 1865 sein funfzigjähriges Jubiläum gefeiert. In all den Segnungen und Nöthen, Wunden und Wundern, die es während eines halben Jahrhunderts erfahren, hat es einen Beweis seines Glaubens gefunden, daß seine Mission nicht ein Menschenwerk, sondern ein Gotteswerk sei[a]). Auch die Zweifler und Gegner müssen die Bedeutung der Baseler Mission als der wichtigsten in Deutschland anerkennen. Ein Kirchengeschichtschreiber des neunzehnten Jahrhunderts hat auch nicht ungestraft die evangelische Mission übergehen dürfen, welche innerhalb der deutschen Kirche unserer Zeit eben zuerst von Basel aus selbständig und selbstthätig in das große Werk der Heidenbekehrung eingegriffen hat. Zwar ist dieser zu Basel entsprossene Zweig der Heidenmission gegenüber den außerdeutschen, namentlich den englischen und amerikanischen, über fünf Welttheile ihre Aeste ausstreckenden Wunderbäumen nur ein geringes Reis; die von ihm draußen getragenen Früchte laufen nicht in so hohe

---

a) „Funfzigster Jahresbericht der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel", S. 9.

Zahlen, daß Erfolg und Aufwand in augenfälliger und handgreiflicher Bilanz vor aller Welt dastünde. Aber schon die eigenthümlichen Wirkungen und Rückwirkungen, welche in der Heimath zwischen dieser Baseler Missionsgesellschaft und den zu ihr gehörigen Landen und Leuten, Kreisen und Kirchen sich seit fünfzig Jahren vollzogen haben, verdienen volle Beachtung nicht blos für den geschichtlichen Rückblick, sondern auch für die Gegenwart und Zukunft deutscher Kirche und Theologie.

Unter den Haufen schlichten Landvolks und ehrsamer Stadtbürger, junger Candidaten und erfahrener Pastoren, welche zur Jubiläumswoche, im Juli 1865, nach Basel wallten, haben sich auch Vertreter des Kirchenregiments und der theologischen Wissenschaft mit eingefunden. Unter den schriftlichen Festgrüßen, die aus aller Welt an den Vorstand der Gesellschaft einliefen, stehen auch die Namen hochgeachteter Theologen vom Fach. Ehrenfeuchter, Herrman, Schöberlein und Wiesinger als Mitglieder des congratulirenden Göttinger Missionsvereins, D. Hoffmann und D. Dorner in Berlin sammt dem Centralausschuß für die innere Mission konnten nicht zurückbleiben in Anerkennung dessen, was die Baseler Missionsschule und Gesellschaft mittelbar und unmittelbar gewirkt hat. Bedarf's nun wohl erst einer Erklärung oder gar einer Entschuldigung, wenn auch die theologischen Studien und Kritiken von der Thatsache Notiz nehmen, daß die erste aussendende deutsche Missionsgesellschaft soeben ihr erstes Jubiläum feierte? Glänzt doch unter den Begründern dieser Zeitschrift der Nestor deutsch-evangelischer Theologie, welcher die Mission zuerst als integrirenden Theil der praktischen Theologie erkannt und mit seinem Mitarbeiter, dem seligen D. Lücke, die erste Grundlage zu einer evangelischen Missionswissenschaft gelegt hat. So soll nun auch in dieser Zeitschrift das lebendige Interesse desjenigen Theils unserer theologischen Welt, welcher mit der von den Studien und Kritiken eingehaltenen Richtung im Allgemeinen übereinstimmt, am Missionswerk auf's Neue beurkundet, andererseits der Anstalt in Basel und den Männern, welche an derselben seit fünfzig Jahren gewirkt haben und noch wirken, Dank und Anerkennung ausgesprochen werden. Vielleicht, daß damit der Missionssache ein Dienst geleistet,

den trefflichen Männern aber, welche gegenwärtig in Basel derselben ihre Kräfte widmen, durch ein solches Zeichen brüderlicher Gemeinschaft aus der Region der Fachtheologie eine Aufmunterung zu Theil würde.

Der Unterzeichnete, von der verehrten Redaction in Erinnerung an die im Jahrgang 1854 von ihm in dieser Zeitschrift gegebenen Uebersicht über die innere Mission mit dem Liebesdienst betraut, will nun im obigen Sinne einen Ueberblick über die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Baseler Mission zu geben versuchen, soweit die ihm zu Gebot stehenden Quellen und Hülfsmittel es möglich machen.

1. Die Entstehungsgeschichte.

Die ersten Anfänge der Baseler Missionsgesellschaft waren bis jetzt in einiges Dunkel gehüllt. Ja am hellen Tage eines so aufgeklärten, schreib- und druckseligen Jahrhunderts hat sich „die absichtslos dichtende Sage" um dieselben gesponnen, daß selbst ein namhafter Missions-Geschichtschreiber, der die persönlichsten Beziehungen zu Basel hatte[a]), die Hand zur weitesten Verbreitung folgender Angabe bot: „In den letzten französischen Kriegen geschah es, daß unter den zahllosen Völkerhorden, die selbst aus dem innern Asien zur Befreiung Deutschlands (?) heranrückten, auch heidnische Tartaren und Kalmücken erschienen. Etliche fromme Männer in Basel, welche dieselben vor ihren Thoren bei der Belagerung der französischen Festung Hüningen, eine halbe Stunde entfernt, erblicken konnten, vereinigten sich zu dem Gelübde, ein Missionsseminar eben für diese Völker zu gründen, wenn der Herr es zuließe, das Basel von den Kriegsverheerungen, welche furchtbar um die Stadt tobten, befreit bliebe. Hüningen sank in Asche und Basel blieb unbeschädigt. So wurde 1815 der Grundstein zu dem Missionsinstitut gelegt." Nüchterner lautet die spätere Darstellung[b]): „In Basel brachte schon vorher

---

a) Handbüchlein der Missionsgeschichte und Missionsgeographie (Calw 1844), S. 4.

b) Handbuch der Missionsgeschichte, von Pfarrer Blumhardt in Bad Boll. 3. Aufl. 1862, B. I, S. 4.

gehegte Missionsgedanken der Anblick heidnischer Tartaren und Kalmücken, welche damals die nahe gelegene französische Festung Hüningen unter dem russischen Heere belagerten, zur Reife." Auch dieser (mit Bogen und Pfeil eine moderne Festung belagernde) Tartar scheint vollends aus der Baseler Missionsgeschichte verschwinden zu müssen. Mit der Leuchte gründlicher Forschung die Ursprünge der Baseler Gesellschaft in's volle Licht gestellt zu haben, ist das Verdienst des Mannes, der als Lehrer an der dortigen Missionsanstalt und als Herausgeber des Missionsmagazins in der deutschen Missionswelt sich als eine seltene Kraft bewährt, aber auch leider zum „Invaliden" gemacht hat. Zwar merkt man in eben dem Buche, in welchem er sich so nennt, nichts von Invalidenthum. Er zeigt sich auch hier als Meister in geist- und gemüthvoller, gründlich angelegter und plastisch ausgeführter Darstellung, wie man sie nur für alle die Mission betreffenden größeren und insbesondere kleineren, oft so gar geschmacklosen Schriften wünschen möchte.

D. Ostertag war zum Geschichtschreiber der Baseler Mission befähigt und berufen wie kein Anderer. Seit vielen Jahren hatte er „theils aus mündlichen Mittheilungen der Zeitgenossen, theils aus schriftlichen Quellen aller Art, die ihm zu Gebote standen, über die allmählichen und oft wunderbaren Anbahnungen, durch welche Gott der Herr die Gründung dieses Werkes vorbereitete, reichen und manchfaltigen Stoff gesammelt". Dieses Material hat er zu einem Jubiläums-Festbüchlein verarbeitet. Es trägt den Titel: „Entstehungsgeschichte der evangelischen Missionsgesellschaft zu Basel. Mit kurzen Lebensumrissen der Väter und Begründer der Gesellschaft. Eine Jubiläumsausgabe von D. Albert Ostertag. Basel, Verlag des Missionshauses. 1865." Dieses in edler Volksthümlichkeit geschriebene Büchlein bedarf nicht erst unserer Empfehlung für die Kreise, welche der Baseler Anstalt näher stehen. Allenthalben wird man ebensoviel Erbauung als Belehrung daraus gezogen haben. Für die Geschichte der Baseler Mission nicht blos, sondern für die Geschichte des christlichen Lebens in Südwestdeutschland und der Schweiz am Ende des vorigen und am Anfang unseres Jahrhunderts ist sie eine Quellenschrift von bleibendem Werthe.

Dieselbe läßt uns umständlich sehen, wie das erste Saatkorn zu dem Baseler Missionsfelde in die Erde fiel. Bis in die Jahre 1779 und 1780 führt es uns zurück, da „ein frommer und reichbegabter Knecht Christi mit unermüdlichem Eifer unter unzähligen Beschwerden von Stadt zu Stadt, von Land zu Land zog, um einen großen und weitgreifenden Plan, den er jahrelang in seiner Seele getragen und bewegt hatte, mit Gottes Hülfe zur Ausführung zu bringen". Das war der gelehrte Joh. Aug. Urlsperger, Doctor der Theologie, Prediger an der h. Kreuzkirche zu Augsburg und Senior der dortigen Geistlichkeit seit dem Tode seines Vaters (1772), des vormaligen württembergischen Hofpredigers Samuel Urlsperger. Der Neologie entgegen hob er in Wort und Schrift die Fahne der positiv-biblischen Theologie hoch empor. Der gelehrte Mann erntete reiche Schmach und Verhöhnung; nur die Tübinger theologische Facultät, über der rationalistischen Sündfluth „wie eine Thurmspitze" hervorragend, beehrte den eifrigen Kämpfer mit dem theologischen Doctorhut (1775). Bald wurde ihm klar, daß gegen die festzusammenhaltenden Männer des Unglaubens der vereinzelte Vorfechter der Schriftwahrheit kaum zu Wort kommen könne. Der Gedanke stieg in ihm auf, ob nicht die — wie es schien, wenigen — Männer des Glaubens sich in eine Phalanx vereinigen ließen, die auch den Gegnern imponiren müßte. Dieser Gedanke ließ ihm und mit diesem Gedanken ließ er den Gelehrten Deutschlands, Dänemarks, Hollands und Englands, von denen er etwas hoffen konnte, keine Ruhe. Was Briefe nicht auszurichten vermochten, das hoffte der Begeisterte durch persönliche Besprechung zu erreichen. Trotz seiner Kränklichkeit ergriff er 1779 voll Gottvertrauen den Reisestab, um als christlicher Diogenes des 18. Jahrhunderts Menschen zusammenzusuchen, welche zu dem guten Werke der Glaubensvertheidigung so bereit als geschickt wären. Nach sechsmonatlichem Herumirren auf dem theologischen Markte schickte sich der arme Augsburger Senior entmuthigten Geistes und fast gebrochenen Herzens zur Heimkehr an. In England, Holland, Norddeutschland hatte er äußerst geringen Anklang gefunden.

Ein letzter Versuch sollte im südlichsten Theile Deutschlands gemacht werden. Und siehe, Basel, die letzte Station, wurde die

erste Stätte des Gelingens. Geistige und materielle Wohlfahrt, nüchterner und doch für Großes empfänglicher Sinn, Religiosität und Kirchlichkeit zeichnete jene kleine, streng aristokratisch regierte Republik vortheilhaft aus. Der „erweckten Christen" zählte man um's Jahr 1780 etwa 1000 in Stadt und Landschaft; darunter waren etwa 300 Herrnhuter, 150 Spener'sche Pietisten und 30 Separatisten. Urlsperger fand bei Gelehrten und Predigern gute Aufnahme. Mit ganzer Seele ging D. Herzog, Professor der Theologie, in die Gedanken des Augsburger Seniors ein. Bald wurden auch Laien, namentlich aus der Zahl derer, welche die pietistischen Versammlungen besuchten, gewonnen. Am 30. August 1780 constituirte sich im Hause des Prof. Herzog die „deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit". Zu diesem Zwecke sollten ältere und neuere Schriften bibelgläubigen Inhalts verbreitet werden. Die Mitglieder des Vereines sollten bemüht sein, durch christlichen Wandel und Werke der Liebe in der Nähe und Ferne lebendige Gottseligkeit zu heben. Demgemäß wurden feste Lebensregeln aufgestellt, regelmäßige Zusammenkünfte zu Erbauung und Berathung veranstaltet und eine umfassende Correspondenz eingeleitet, wozu Urlsperger von seiner Reise her die Adressen lieferte. Ein engerer Ausschuß führte die Geschäfte. Vorsitzender war Prof. Herzog, Cassirer der Kaufmann Brenner, Schreiber der Handlungsdiener Liesching aus Württemberg, den Briefwechsel führte der gediegene Georg Dan. Schild, Mitglied des Jünglingsvereines. Der Ausschuß versammelte sich monatlich einmal, begann und beschloß mit Gebet, ließ sich die eingegangenen Briefe vorlesen und berieth die vorliegenden Geschäfte. Das Protocoll der Verhandlungen und Beschlüsse wurde dann sammt den wichtigeren Briefen bei den übrigen, theils „beitragenden", theils „freien" Mitgliedern des Vereins in Umlauf gesetzt.

Dies ist der Anfang des ganzen christlichen Vereinslebens in Deutschland, das denn auch dem englischen christlichen Gesellschaftswesen voranging. Es ist aber auch — in den Studien und Kritiken muß es gesagt werden — der Anfang jener christlichen Vielgeschäftigkeit und Geschwätzigkeit, Vielschreiberei und Vieldruckerei

im Gebiete der äußeren und inneren Mission, welche kein geringer Krebsschaden des modernen „gläubigen" Christenthums ist. Indem da die geheimsten inneren Dinge und Vorgänge sofort an die Glocke gehängt werden und jeder geringste Missionär und Colporteur berichten und berichten, sich gedruckt sehen und wieder gedruckt sehen muß, wird naturgemäß so viel Versuchung zu Poesie und Hypokrisie, Oberflächlichkeit und Gewerbmäßigkeit, Neuigkeitskrämerei und Wichtigthuerei auf Seiten der Berichtenden und schale Neuigkeitsjägerei, schließlich Uebersättigung und Abstumpfung auf Seiten der wohl oder übel Berichteten erzeugt. In den Archiven des Baseler Missionshauses selbst ist in dem vergleichungsweise doch nur kurzen Zeitraume eines halben Jahrhunderts aus einem ebenfalls verhältnißmäßig nur kleinen Gebiete missionirender Thätigkeit eine solche Unmasse von Protokollen, Berichten und Correspondenzen aufgehäuft, daß schon jetzt ein Talent wie D. Ostertag die Sichtung und Verarbeitung für eine „Riesenarbeit" erklärt[a]). Woher soll die „wohlausgerüstete Kraft" kommen, welche diese Arbeit bewältigen wird, wenn erst dieses ganze papierne Säculum voll sein wird? —

Die „deutsche Gesellschaft" nahm rasch an Mitgliederzahl zu. Urlsperger selbst brach alsbald wieder von Basel auf, um einzelne Städte Deutschlands nochmals zu besuchen und die dortigen „Christen" zu ermuntern, sich mit dem neu gegründeten Verein in Verbindung zu setzen. Bald traten neue Zweigvereine in Stuttgart, Frankfurt, Nürnberg, St. Gallen u. s. w. mit Basel in Correspondenz. Urlspergers Gedanke, der herrschenden Neologie besonders durch gelehrte Schutz- und Trutzschriften entgegenzutreten und also für „die reine Lehre" zu wirken, mußte dem vorzugsweise praktisch-erbaulichen Interesse weichen. Dem gab der Baseler Verein durch den Namen „deutsche Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gerechtigkeit" solennen Ausdruck. Mit Basel trat der fast gleich alte und dem Stifter näher liegende Verein in Nürnberg in einen Wettkampf um die Ehre des Vororts. Aber Basel behielt die Oberhand und blieb das Centrum, weil das Ganze doch von hier ausging und hier als an einem

a) Entstehungsgeschichte, S. I u. 358.

Orte staatlicher Freiheit am wenigsten Hindernisse für den weiteren Fortgang zu erwarten waren.

Nun mehrte sich aber auch die Arbeit des „engeren Ausschusses“ in bedeutendem Maße. Die regelmäßige Verbindung mit allen einzelnen Vereinen mußte durch eine ausgedehnte Correspondenz unterhalten, aus den einlaufenden Briefen und Berichten „mußten“ Auszüge wiederum allen Vereinen mitgetheilt, und die wichtigeren Beschlüsse des Centrums „mußten“ Allen kundgethan werden. Das geschah monatlich durch Zusendung zahlreicher Abschriften der „Protokolle“. Bald erwählte man hiezu das Mittel der Presse. Eine gedruckte Monatsschrift sollte die „Protokolle“ nebst „weiteren Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ enthalten. So entstanden im Jahr 1784 die „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit“, welche nun 86 Jahrgänge zählen. Das Anwachsen der Geschäfte hieß auch einen besonderen Geschäftsführer anzustellen. Der erste „Secretär“, welcher außer der Führung der Correspondenz und der Redaction der Sammlungen auch noch die Erbauungsstunden leiten und die Vereinsglieder geistlich berathen sollte, war der fromme Candidat Schmid, ein württembergischer Theologe.

Mit diesem beginnt die Reihe der Württemberger, welche in ununterbrochener Folge zu dieser Stelle berufen wurden und nachher auch die Inspection des Missionshauses, sowie in überwiegender Mehrzahl die Lehrstellen an demselben übernahmen. „Diese rein providentiell gefügte Verbindung und gegenseitige Ergänzung des württembergischen und baselerischen Elements ist ohne Zweifel eine Quelle des gesegneten Gedeihens geworden, das die ‚deutsche Christenthumsgesellschaft‘ (so nannte man sie kurzweg) und die aus ihr hervorgegangene evangelische Missionsgesellschaft erfahren durfte.“

Was jene Gesellschaft selber durch ihre stille Thätigkeit wirklich leistete, das ist nur Gott bekannt. Vor Menschenaugen ist es kein Kleines, wie sie in Basel und Stuttgart, in Oetingen, wo Urlsperger seinen Wohnsitz nahm und in Nürnberg, von wo der bekannte Kaufmann Kißling bis tief nach Oesterreich hinein wirkte, in Frankfurt, Wetzlar, Gießen, Kreuznach, Marburg,

in Dresden und sonst in Sachsen, in Elberfeld und Düsseldorf, in Osnabrück und Wernigerode, in Berlin, Magdeburg, Breslau, Prenzlau, in Möhrungen (in Ost-Preußen), in Bielefeld, in Leer (Ostfriesland) und in Rostock, in Straßburg und in Mömpelgard, in Amsterdam, in Altona und Flensburg und Kopenhagen, in Gothenburg, in den späteren deutschen Colonien an der Wolga und über den Ocean hinüber in Philadelphia und New-York — überall dasselbe erstrebte. Nämlich: 1) Erbauung auf das Bibelwort; 2) Achten auf die Zeichen der Zeit zu Lehre und Trost, Warnung und Ermunterung; 3) Pflege der Bruderliebe durch wechselseitige Handreichung im Geiste; 4) Vorhaltung der großen Hoffnungen und Verheißungen eines Reiches der Herrlichkeit, dessen Anfänge man insbesondere in den hallischen, herrenhutischen und englischen Missionsanstalten begrüßte; 5) freiwillige Unterstützung der nothleidenden Brüder; 6) Druck und Verbreitung guter Schriften; endlich 7) Bereithaltung für jeden ferneren Wink des Herrn zur Förderung seiner Reichssache.

In der providentiellen Verkettung der Umstände, unter welchen der Verein sich weiter entwickeln sollte, wurde ein wichtiger Ring der württembergische Candidat Friedrich Steinkopf. Geboren zu Stuttgart 1773, in Tübingen genährt von dem gesunden Lehrtypus der Bengel'schen Schule, erfüllt von regem christlichen Eifer, begabt mit ungewöhnlicher Geschäftsgewandtheit, strengem Ordnungssinn und unermüdlicher Emsigkeit, war er ganz der Mann, in die innere und äußere Thätigkeit des Vereins, der ihn 1798 zum Secretär berief, einen frischen Lebenshauch zu bringen. Schon 1798 aber wurde er zur Predigerstelle an der deutschen Savoykirche in London berufen, wo er 1859 starb. Ehe er dahin abging, suchte er sich in Württemberg einen Nachfolger und fand ihn in dem neunzehnjährigen Christian Friedrich Spittler, der, eines frommen Pfarrers Sohn aus Strümpfelbach, damals Stadtschreiberei-Gehülfe in Schorndorf war. Gottesfürchtig erzogen, wurde er durch Verführung leichtsinniger Genossen in schwere Gewissensnoth, aus derselben aber durch die Hand Gottes, welche ihn eines Abends in lustiger Gesellschaft ohnmächtig zu Boden warf,

zu gründlicher Buße gebracht. Den Ruf nach Basel betrachtete der phantasie- und gemüthvolle Jüngling als eine Erlösung und mit Freuden fügte er sich in die sehr bescheidene und dürftige Stellung eines Correspondenten und Verwalters der äußeren Angelegenheiten des Baseler Hauptvereins.

Steinkopf's Ankunft in London fiel gerade in das pfingstartige Regen, Schaffen und Bewegen der Geister, aus welchem die ganz neue kirchengeschichtliche Erscheinung der freien großartigen Association und der Benutzung aller im Weltverkehr und in der Politik eines freien Volkes bewährten Volkshebel und Hülfsmittel zu christlichen Zwecken erwuchs. Die Baptisten hatten schon 1784 in fast allen ihren Gemeinden an jedem ersten Montag des Monats Gebetstunden angeordnet, worin um Wiederbelebung des religiösen Sinnes daheim und um Ausbreitung des Reiches Gottes in den Heidenländern gebetet wurde. Aber man wollte auch handeln. Am 2. October 1792 rief der frühere Schuster, jetzt Baptistenprediger Carey in die Baptistenconferenz mit überwältigendem Eindruck die Worte hinein: „Erwarte Großes von Gott und versuche Großes für Gott!“ Da bildete sich noch denselben Abend die „Baptistengesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden“. Als ihr erster Sendbote segelte eben Carey 1793 zu so großem Segen nach Ostindien. Wenige Monate darauf erschien in London aus einem Kreise eifrig für die Angelegenheiten des Reiches Gottes betender und berathender Prediger das „evangelische Magazin“, das auf die „Noth in der Heimath und auf das Elend in der Heidenwelt“ hinwies. 1794 erließ der Prediger Horne „Briefe über Mission an die protestantische Geistlichkeit der britischen Kirchen“, worin er die Weitherzigkeit der Liebe und die Vereinigung aller wahren Christen zum Missionswerke so nachdrücklich predigte, daß am 22. September 1795 unter einer Masse von Laien mehr als 200 Geistliche aus der Staatskirche und den Dissenters in der Kapelle der Gräfin Huntingdon zu London sich versammelt fanden „mit einem Gefühl, als feierten sie wieder ein Pfingstfest der apostolischen Zeit“. Die hier gestiftete „Londoner Missionsgesellschaft“ sandte am 10. August 1796 ihre ersten 29 Boten mit dem Missionsschiff Duff unter

dem Zeichen der Taube mit dem Oelzweig über die großen Wasser nach Tahiti. Die kirchlichen und Lehrdifferenzen ließen sich übrigens nicht so leicht in das eine Meer der Liebe auflösen. Die bischöfliche Kirche gründete 1799 die neue „kirchliche Missionsgesellschaft“, mit welcher nachmals Basel in innige Verbindung trat.

Der junge D. Steinkopf war in London alsbald mitten in dieser Thätigkeit. Schon 1802 wurde er als Mitglied in das Directorium der Londoner Missionsgesellschaft gewählt. Das Comité der Kirchlichen erwählte ihn zu ihrem Ehrenmitglied. 1804 wurde er Secretär der neugestifteten „britischen und ausländischen Bibelgesellschaft“.

Das gab nun Alles auch Stoff zu begeisternden Briefen und Berichten nach Basel. Schnell war vor Allen der leichtentzündliche Spittler mit der Frage bei der Hand: soll ich nicht selbst auch Missionär werden? Während Steinkopf diesen Eifer zügelte und für Basel zu erhalten wußte, eiferte er einen andern jungen Würtemberger, den er im Tübinger Stifte kennen gelernt, zum Missionsberufe an; das war Christian Gottlieb Blumhardt, der nachmalige erste Inspector des Baseler Missionshauses.

Die Leser des Baseler Missionsmagazins erinnern sich alle mit Dank der Lebensbeschreibung Blumhardt's aus D. Ostertag's Feder. Sie werden alle mit neuer Freude dem Verfasser folgen, der in diesem Festbüchlein nun mit sachkundiger und formgewandter Hand Blumhardt's Lebensgang als Einschlag in den Aufzug der Zeitereignisse zu verweben und daraus die Baseler Missionsanstalt deutlich als auf dem Webstuhl der göttlichen Vorsehung und Fügung entstanden zu zeigen weiß.

Blumhardt war am 29. Aug. 1779 zu Stuttgart geboren als der Sohn eines ehrsamen, armen, aber gottseligen Schuhmachers und einer frommen, körperlich zarten, nervenschwachen Mutter, deren Liebling und Ebenbild er war. Rührend ist es zu lesen, wie dieser Knabe zu arbeiten und zu leiden hatte, bis er sich von der Schusterbank zur lateinischen Schule, vom Gymnasium zum Tübinger theologischen Seminar über Armuth, Krankheit und den grausamen herzoglichen Befehl, daß die Söhne armer Bürger und Handwerker

nicht mehr zum Studium der Theologie zugelassen seien — hinübergeschwungen. Nur ein bedeutendes Talent, besondere Gottesfügung und reichliche Gebetserhörung konnte so viel Mauern überspringen lassen. Blumhardt's Vorherbestimmung zum Begründer einer Missionsschule insonderheit ist augenfällig. Seit Francke's Zeiten herrschte in Württemberg rege Theilnahme für die Hallischen Missionsversuche unter den „Malabaren“ Indiens; in den pietistischen Kreisen, in denen Blumhardt aufwuchs und stets sich bewegte, waren die „Hallischen Missionsnachrichten“ mit Begierde gelesen; Beiträge wurden nach Halle geschickt und selbst das herzogliche Consistorium ordnete jährliche Missionscollecten in den Kirchen des Landes an. Der junge Stipendiat Blumhardt wurde nach einer ersten Karfreitagspredigt 1800 von seinem sterbenden Vater, der in tief ergreifender, höchst eigenthümlicher Weise seine Kinder und Freunde zu einem Abschieds- und Liebesmahl an sein Bett sich hatte setzen lassen, mit den prophetischen Worten eingesegnet: „Dich wird der Heiland so segnen und mit seines Geistes Gaben also ausrüsten, daß du einst ein gesegnetes Werkzeug seiner Gnade unter den Heiden werden wirst.“

Blumhardt hörte in Tübingen auch bei Prof. D. Flatt mit drei bis vier Studenten Vorträge über neuere Missionsgeschichte, wie sie zur selbigen Zeit wohl an keiner anderen deutschen Universität gehalten wurden. Wer wäre nun bereiter gewesen, einem Rufe Steinkopf's (1802) zum Eintritt in die Dienste der Londoner Missionsgesellschaft, welche studirte Sendboten suchte, zu entsprechen als Gottlieb Blumhardt in Tübingen? Aber die Sorge für seine verwaisten Geschwister und für seine schwache Gesundheit hinderten ihn. Dagegen eilte er nach überstandenem Examen und Nervenfieber nach Basel, wofür ihn Steinkopf zuvor schon gewonnen hatte.

Zur Seite Spittler's ward der Candidat Blumhardt die rechte Hand der Christenthumsgesellschaft in Abfassung der Baseler Sammlungen, in Leitung des Jünglingsvereins, in Führung der Correspondenz und auch in Vorträgen bei Privatversammlungen. Unter seiner eifrigen Mitwirkung entstand 1804 die Baseler Bibelgesellschaft und die theologische Lesegesellschaft, aus deren Versammlungen

die Baseler (und nachmals die schweizerische) Predigergesellschaft hervorging. Blumhardt selbst nahm dabei an biblischer Einfalt, Kraft und Weisheit so zu, daß er die von der Universität ihm anhangenden Spuren des flacheren Zeitgeistes völlig abstreifte und „Versöhnung, Gnadenwirkungen, Glaube, Verdienst Christi“ nicht blos als dogmatische Lehrsätze gelten, sondern sie zu Geist und Leben, zum eigentlichen „Lebenscentrum“ sich werden ließ. Auf die Frage eines ihn nicht mehr begreifenden Universitätsfreundes, „ob denn religiöse Bildung einziger und höchster Zweck sei?“ antwortete er mit dem denkwürdigen Bekenntniß: „Ich kenne kein höheres, mehr umfassendes Verhältniß des Menschen, als sein allumfassendes einziges Verhältniß zu Gott. Ich weiß keine höhere, einzigere, mehr umfassende Bestimmung des Christen, als sein umfassendes, einziges Verhältniß zu seinem Christus. In diesem liegt seine ganze Religion, seine ganze Moral, seine ganze Philosophie. Dies ist sein einziger und höchster Gesichtspunkt, aus dem er sich selbst und die Welt um ihn her betrachtet. Wer einen höheren Zweck und einen anderen Gesichtspunkt des Ganzen hat, als diesen, der hat nach meiner festen Ueberzeugung in eben diesem Moment ein biblisch-evangelischer Christ zu sein aufgehört. Und dieser ist wohl der Einzige, der den Namen eines Christen verdient.“

Wie im Freundeskreise, so wirkte und wuchs er auf der Kanzel. Aber durch seine ganze mannichfaltige Thätigkeit zog sich als goldener Faden sein väterliches Vermächtniß: die Heidenmission. In den vier Jahrgängen der „Sammlungen“ (1803—1807), welche Blumhardt allein redigirte, nahmen „die Nachrichten aus dem Reiche Gottes“ aus sämmtlichen damaligen Missionsgebieten ein Dritttheil des ganzen Raumes ein. An die Briefe, Berichte, Lebensläufe, Bekehrungsgeschichten schließen sich energische Aufrufe an die deutschen Christen zur Mitfreude und Mitarbeit an der Mission, an deren Erfolgen sich ja die Engel im Himmel freuen müssen. Ein Hauptanliegen war, die erste deutsche Missionsanstalt des Predigers Jänike in Berlin (seit 1800) mit reichen Liebesgaben zu bedenken. Dorthin wurden auch die Missionspetenten gewiesen, die sich bei Blumhardt als dem Secretär der deutschen Christenthumsgesellschaft meldeten, wie der Missionar Butscher, der vormalige katholische

Schneidergeselle, der in Basel zum wahren Glauben hindurchgedrungen war und später in Sierra Leone segensreich wirkte. Der nahe liegende Gedanke, ob nicht in Basel selbst eine solche Missionsschule wie in Berlin sollte gegründet werden, wurde nun (1806 und 1807) auch erstmals von dem feurigen Spittler ausgesprochen, aber vom nüchternen und bedächtigen Blumhardt gründlich abgewiesen. Die Stunde war noch nicht gekommen.

Blumhardt mußte auf Befehl seiner kirchlichen Behörde 1807 in den vaterländischen Kirchendienst zurück und damit in eine stillere, an ihm und an den ihm anvertrauten Gemeinden gesegnete Thätigkeit. Der religiöse und kirchliche Zustand des Volkes ward unter dem Einfluß des französischen Revolutionsgeistes und der napoleonischen Gewaltherrschaft tief zerrüttet. Was in Württemberg tieferes religiöses Bedürfniß trug, drängte sich in die Gemeinschaft der „heiligen" Michelianer und der „seligen" Prägizerianer. Neben diesen Sectirern fanden sich in dem kleinen Lande noch eine Menge von Separatisten (Blumhardt selbst hatte deren Zahl bis auf 60,000 angegeben, was sicher übertrieben war). Blumhardt konnte nicht genug klagen über den hochmüthigen, einseitigen, feindseligen Sectirergeist, der so viel Tausende verschlang. Um solcher Auswüchse willen wurden auch die einfachen Pietisten übel angesehen und gegen pietistische Schriften von oben her die Bannstrahlen geschleudert. Da war keine Zeit zu großen Planen in's Weite, sondern zum Zusammenfassen in's Kleine. Wenn Freund Spittler dann über die engen Schranken und schweren Verleugnungswege klagte, so anwortete Blumhardt: „nur einen leichteren Weg gibt es und der heißt: stille, willenlose, demüthige Ergebung in die Führungen unseres Herrn. Bis das eigene, das eigene Leben, sag' ich, stirbt, gibt's keine Ruhe." Wie er darin sich übte, mag ein rührender Zug beweisen. Blumhardt mußte mitten im Winter zu einem alten kranken Pfarrer in einem Dorf mit drei Filialen zur Aushülfe ziehen. Nach fünfmonatlicher, höchst beschwerlicher Dienstleistung bekam er von dem Pfarrer zum Abschied — zwölf Gulden, eine Summe, die nicht einmal die Uebersiedelungskosten deckte. Blumhardt aber sagte kein Wort dazu und schied zufrieden.

Die Schlacht von Jena und ihre Folgen brachte auch für Jänike's Missionsanstalt so schwere Zeiten, daß die Baseler ernstlich damit umgingen, dieselbe bei sich aufzunehmen (1808). Doch in Basel selbst sah es damals nicht allzu glänzend aus.

Ganz besonders war die tonangebende Brudersocietät in Basel von einem so engen, ausschließlichen, unduldsamen und hochmüthigen Parteigeist befangen, daß Blumhardt tief erschrack, als davon die Rede war, mit den Herrnhutern in Basel die Christenthumsgesellschaft in Verbindung zu bringen. „Werdet nicht der Menschen Knechte", rief er den Baseler Freunden zu; „ich will zu keines Menschen Fahne schwören." Die Warnung half, die Christenthumsgesellschaft blieb frei.

Für ihre Zwecke hatte der reiche und fromme Patrizier Iselin-Weiß 1808 aus eigenen Mitteln das alte „Fälklein" — ehemals wohl die Herberge der durchreisenden Augustinermönche, jetzt Spittler's Wohnhaus — gekauft. Hieher sollte auch Blumhardt wieder kommen, um als Arbeiter bei einer Erbauungsgesellschaft im engsten Anschluß an die deutsche Christenthumsgesellschaft zu wirken. Aber er erhielt die Pfarrei Bürg bei Neuenstadt an der großen Linde (1809) und führte dorthin seine Braut, um die er wie Jakob um Rachel sieben Jahre gedient — der Sohn eines frommen Schuhmachers die Tochter eines frommen Siebmachers —, an den eigenen Heerd.

Pfarrer Blumhardt wies in der schrecklichen, der französisch-kaiserlichen Zeit seine Pfarrkinder aus irdischer Angst und Noth zu den ewigen Höhen. Dem Gutsherrn, der mit Jägern und Meuten und Frohnbauern Sonntags hart an der Kirche vorbeizog, stieg er, nachdem er dessen Vertrauen erworben, auf's Schloß und bat den Verblüfften um seiner, um der Gemeinde und um Gottes willen, auf das Sonntagsjagen zu verzichten. Der Patron ward gewonnen und fand von da sich selber regelmäßig beim Gottesdienst ein. Unter dem Jammer des russischen Feldzuges wußte Blumhardt sich einmal nicht anders zu helfen, als daß er mit seinen Schulkindern eine Betstunde in der Kirche hielt, wo ihr Gesang: „Gott ist getreu — will mir der Glaube fehlen, läßt Er sein Wort doch nicht" auf einmal seine Seele entlastete. — Als später eine Abtheilung Kosaken im Wirthshause Nachts in wüthende Hän-

del gerieth, lief der rathlose Wirth zum Pfarrer und bat um seine Dazwischenkunft. Rasch wirft sich dieser in seinen kirchlichen Ornat und eilt in das Wirthshaus, aus dem das Gebrüll der Wüthenden ertönt. Nachdem der Begleiter die Weisung erhalten, das Laternenlicht voll auf den Pfarrer fallen zu lassen, öffnet dieser die Thüre und tritt mitten unter die Rasenden. Augenblicklich wird Stille. Wie vom Donner gerührt, steht die Rotte da und starrt die ernste, vom vollen Lichte beleuchtete Gestalt des Geistlichen an. Nun straft dieser mit ernstem, doch mildem Tone die bärtigen Männer. Ehrerbietig lauschen sie seinen Worten und lautlos entfernen sie sich auf sein Geheiß einzeln und nach einander in ihre Quartiere.

So war und wirkte der Mann, den es von Außen und von Innen immer wieder von Neuem nach Basel zog. Hier sollte aber ein für das kirchliche Leben seiner Vaterstadt hochwichtiger Mann erst den Boden bereiten, auf welchem ein so neues und schweres Werk, wie eine Missionsgesellschaft, sich erbauen ließ. Wie Nikolaus v. Brunn in der französisch-schweizerischen Revolutionszeit zu Bubendorf, Liestal und Basel ein Apostel des Friedens und ein Erneuerer des kirchlichen Lebens wurde, das müssen die Leser in unserem Festbüchlein nachlesen. Auch der Christenthumsgesellschaft, die ihn zum Ausschußmitglied erwählte (1815); verhalf er zu neuem Leben. Ebenso brachte er die monatlichen Missionsstunden wieder auf, die seit Blumhardt's Weggang von Basel (1807) immer mehr in Abnahme gekommen waren. Es war im Mai 1815, da Basel vom Getümmel des Krieges wiedertönte und von der Festung Hüningen her schwer bedroht war, daß Pfarrer v. Brunn eben mit gewohnter Wärme die Missionsstunde gehalten hatte. Da meldete sich tief ergriffen von derselben ein junger Mann bei ihm und sprach den Wunsch aus, Missionar zu werden. v. Brunn eilte zu Spittler, um über die Sache zu sprechen, und Spittler verwunderte sich hoch, daß ein Gedanke, den er seit Jahren mit sich herumgetragen, auch einen so energischen und einflußreichen Mann bewege. Man wurde einig, der Centralausschuß der Christenthumsgesellschaft solle eine Missionsschule gründen, unterstützen und leiten. Aber der Ausschuß ließ sich nicht bereden und gab sich endlich nur so weit her, dem unter-

nehmungslustigen Spittler und seinem Freunde a) zu gestatten, eine Missionsschule auf ihre Faust und Verantwortung als Privatsache zu unternehmen, wozu man Gottes Segen wünschte und Geldunterstützung versprach.

Das war für so lebendige Geister wie Spittler und Kellner gerade recht. Flugs ward an Blumhardt geschrieben. Dieser aber, welcher immer so gerne nach Basel zurückgekehrt wäre, war jetzt von diesem Sehnen freier geworden, und der Gedanke, von seiner Pfarrei scheiden zu sollen, machte ihm bange. Dem Drängen Spittler's auf bergeversetzenden Glauben stellte er die Nothwendigkeit entgegen, vorher des göttlichen Willens gewiß zu sein. In Basel war vor Allem die Erlaubniß zu einer Missionsanstalt zu gewinnen bei einem Gewaltigen, der seinen Widerwillen gegen die „Pietisten" und „Herrnhuter" schon so oft ausgesprochen hatte. Das war der Staatsrath Peter Ochs. Dem ebenso muthigen als gewandten Spittler gelang das Unglaubliche. Die Erlaubniß ward gewährt. Mitten unter dem Bombardement der Stadt vom nahen Hüningen aus schrieb Spittler (16. Aug. 1815) an Blumhardt einen stürmischen Brief. Aber der ließ sich nicht im Sturm erobern. Schritt für Schritt nur wollte er vorwärts gehen, so weit er festen Boden unter den Füßen hatte. Statt nebelhafter, aus menschlicher Begeisterung entsprungener Plane verlangt er feste, gesunde Grundlagen: Sicherung eines passenden Locals, Gewißheit, daß Zöglinge kommen werden, Gewähr für ihren und des Lehrers Unterhalt, besonders aber ein leitendes Comité von nüchternen und erfahrenen Männern. Auch dann gebe es noch genug zu glauben.

In diesen Tagen kam Steinkopf von London zur Feier des ersten öffentlichen Bibelfestes (Sept. 1815) nach Basel und vermittelte die Bildung eines Comité aus sieben bewährten Männern unter v. Brunn als Präsidenten. Dadurch wurde Blumhardt's Hauptwunsch erfüllt, Spittler's Plan aber durchkreuzt. Dieser Mann,

---

a) Dem enthusiastischen, später zur Frau v. Krüdener sich verirrenden ehemaligen Braunschweig'schen Oberpostdirector Kellner, der, von der westphälischen Regierung um seiner Gewissenhaftigkeit willen in den Kerker geworfen, hier die Bibel und durch sie Gott fand.

der sich ungern an Formen band und freien Spielraum für seine Pläne und Ideen brauchte, hat noch in späten Jahren durch Gründung der Pilgermission auf Chrischena gegenüber der Baseler Missionsanstalt seinen Sondergedanken zu einem Sonderbund verwirklicht.

Am 25. September 1815 kam das Comité, in welchem Spittler und Kellner als Correspondenten mitwirken sollten, zum ersten Mal im Pfarrhause zu St. Martin (bei v. Brunn) zusammen, um sich zu einer „evangelischen Missionsgesellschaft" zu constituiren. Man gab sich das Wort, nie nach Rang und Ceremonien bei der Geschäftsführung zu sehen und stellte den Grundsatz fest, „im Vertrauen auf den Herrn im Kleinen anzufangen und niemals größere Unternehmungen zu wagen, als die Kräfte erlauben".

Das ist der Geburtstag der Baseler Mission. Aus manchem geistigen Kampf hervorgegangen und zu viel größeren Geisteskämpfen bestimmt, war und soll sie doch sein ein Kind und Bote des Friedens, wie sie denn auch vier Wochen nach der Capitulation der Festung Hüningen und wiederhergestelltem Land-, Stadt- und Burgfrieden das Licht der Welt erblickte. Von einem Absehen auf die heidnischen Tartaren und Kalmücken zeigt sich in den Urkunden keine Spur. Und wenn Vater Spittler's lebhafte Phantasie die kriegerischen Vorgänge um Basel her mit der Mission in Beziehung zu setzen nicht umhin konnte, so that sie das Angesichts der 3000 württemberger Soldaten, welche bei Basel ein Lager bezogen hatten und unter welchen sich auch „christliche Brüder" fanden. Wie da Spittler das Lager mit seinen vielen Zelthütten so übersah, kam ihm „recht lebhaft eine Missionscolonie unter den Heiden in den Sinn" — wie denn auch mehr als eine solche wirklich durch die in Basel zum Missionsberuf ausgebildeten Württemberger gegründet werden sollte.

War das Zustandekommen der Missionsgesellschaft kein Werk des Augenblicks, so war sie auch nicht die Lösung eines besonderen „Gelübdes". Was auf diese Sage führen konnte, mochte eine Aeußerung Steinkopf's in Bezug auf die Geldfrage sein. In der vorläufigen Missionscasse waren 2000 Gulden gesammelt. An

weiteren Versprechungen fehlte es nicht. Den Eifer zur Liebesthätigkeit hatte insbesondere unter den Reichen und Hohen die wiederholt in Basel Alles begeisternde Frau v. Krüdener geweckt und geschürt. Dennoch getraute das Comité sich nicht, für den Inspector jährlich 1000 Gulden auszusetzen, und meinte, für den Anfang von dem verheiratheten Blumhardt als dem einzig tüchtigen Mann dazu absehen und lieber den jungen Vicar Oberlin, den Sohn des Pfarrers im Steinthal, berufen zu sollen. Da wohnte D. Steinkopf der zweiten Sitzung an, erzählte von dem, was in England von Reich und Arm für die Mission geschehe und ging zu der Erwartung über, daß das reiche Basel aus Dankschuld für die ausgezeichneten Durchhülfen Gottes durch die Kriegsjahre sich zur Verbreitung Seines Gnadenreiches auf dem ganzen Erdkreise sollte willig finden lassen, und schloß dann, zu Aufbringung der 1000 Gulden würden auch sicherlich die englischen Freunde sorgen helfen. Mit Freuden wurde daraufhin auch alsbald Oberlin's Berufung zurückgenommen und Steinkopf gebeten, das Berufungsschreiben an Blumhardt selbst zu überbringen.

So geschah es. Ohne weitere Besprechung mit Fleisch und Blut, nach einzig mit seinem Herrn genommener Rücksprache, nahm Blumhardt den Ruf an und war sammt seiner edeln Gattin entschlossen, „Gott für dies herrliche Werk sich ganz und gar mit Leib, Seele und Geist hinzugeben in gewisser Zuversicht, daß Er ihn in der Schwachheit des Leibes und der Seele nicht werde stecken lassen.“ Solche Zuversicht that doppelt noth, da gerade damals Blumhardt durch einen achtstündigen nervösen Kolikanfall an den Rand des Grabes und in die äußerste Nervenschwäche geworfen worden war.

Nun ist es erhebend, einen solchen Mann in den Fußtapfen des Glaubens Abrahams aus dem geliebten Pfarrhause und Vaterlande ausgehen zu sehen in ein Land und in einen Wirkungskreis, den Gott der Herr ihm zeigen wollte. Sein irdischer Herr, der despotische König Friedrich von Württemberg, entließ ihn mit Vorbehalt der Rückkehr in's Vaterland ohne Hoffnung auf Wiederbedienstung!

Blumhardt bescheidete sich auch hierin wie in der ganzen Sache.

Klein und still sollte sie angefangen werden „wie alle Werke Gottes unter den Menschen“. — Nur als eine Vorarbeit betrachtete Blumhardt auch alle jetzige große oder kleine Missionsanstalten. Das goldene Jahrhundert der Missionen könne erst kommen, wenn die Pflugschar der Gerichte Gottes noch viel gründlicher die Völker und Staaten zerpflügt, mehr Buße und Umkehr zu dem lebendigen Gott bewirkt und der Geist des Herrn im Großen und Ganzen die erstorbenen Todtengebeine zu neuem göttlichen Leben erfüllt habe. Bis dahin seien die Missionsgesellschaften nur Treibhauspflanzen in kümmerlichen Tagen, nur weissagende Keime auf eine bessere, größere Zeit, wo die ganze evangelische Kirche eine Missionskirche, jede Gemeinde eine Missionsgemeinde sein werde.

Während Blumhardt sich bereitete und vor seinem Abgang von Bürg insbesondere nicht nur den Plan, sondern auch den Stoff zu vier ersten Heften des „Missions-Magazins“ bearbeitete, war auch das Comité in Basel eifrig bemüht, das Nöthige zu ordnen und zu rüsten. Die evangelische Missionsgesellschaft sollte bestehen aus einem stets sich selbst ergänzenden Missionscomité von zunächst sieben Mitgliedern mit Präsident, Cassir, Schreiber u. s. w. und einer Missionsschule. Diese solle 10 bis 15 fromme und bewährte, genau geprüfte Jünglinge über 20 Jahren in einfach praktischer Weise ausbilden. Ein dreijähriger Cursus sollte die Realien, einige philosophische Fächer, die wichtigsten Gebiete der theoretischen und praktischen Theologie und die englische und holländische Sprache umfassen. Daneben sollten die erbaulichen Uebungen und die ganze Disciplin des Hauses den Missionssinn läutern und vertiefen helfen.

Sann dabei das Comité, zumal bei der immer drohender hervortretenden Gefahr schwerer Theuerung durch die Mißernte des Jahres 1816, auf die nöthigen Geldmittel zum Werke, so mußte gerade jetzt die Prophetin der „ganz nahen Zukunft des Herrn“, die feurige Predigerin des Cultus der Liebe, Frau v. Krüdener, das Werkzeug Gottes sein, die Riegel von hundert Herzen und Cassen hinwegzustoßen und Geldquellen auch für die Missionsanstalt zu eröffnen. So manches Schmuckkästchen mit Pretiosen aller Art, so mancher lang verwahrte Schatz, so manche Geldspende wurde

dem Präsidenten und Cassir der Missionsgesellschaft übergeben. Es war eine schöne Zeit der Opferliebe, diese Zeit der Noth.

Alsbald fand sich auch ein junger Mann nach dem andern zum Eintritt in die Missionsschule bereit, zumal aus den pietistischen Familien Württembergs. Um ihre sichere Prüfung zu erleichtern, schlug Blumhardt vor, einen Verein einsichtsvoller Männer in Stuttgart und sonst zu gründen. Zu den Allerersten, welche einen solchen Hülfs-Missionsverein bildeten, gehörten die Väter der nachmaligen Missionsinspectoren: Hoffmann, der Notar, und Josenhans, der Kaufmann in Leonberg bei Stuttgart, jener als Gründer der Gemeinde Kornthal berühmt.

Am 17. April 1816 traf Blumhardt mit seiner Familie in Basel ein. Vorangegangen war der Frachtwagen und als Geleitsmann und Wächter desselben den ganzen langen Weg ein fünfundzwanzigjähriger Bauernbursche, dessen Züge Intelligenz, milde Ruhe und praktische Besonnenheit verriethen. Das war der Weber und Landmann Wilhelm Dürr aus Kaltenwesten in Württemberg, der als einer der Ersten sich zur Mission gemeldet hatte und nun dem Comité zur Prüfung stellen wollte. Durch ihn ist nachmals die große Erweckung unter der Landbevölkerung im Krischnagar-District (Bengalen) geschehen, in deren Folge von 1831—1844 über 3000 Personen in 120 Dörfern getauft wurden. Er starb 1862 in Württemberg.

Mit ihm wurden noch sechs andere Jünglinge für aufnahmsfähig erklärt. Daniel Müller aus dem Canton Zürich, früher Strumpfweber, starb 1825 auf Celebes im Dienste der niederländischen Missionsgesellschaft. Joh. Ferd. Bormeister aus Mitau, früher Handschuhmacher, starb 1826 im Dienst derselben Gesellschaft zu Bure in Ostindien. Peter Knecht, früher Fabrikarbeiter, starb in demselben Dienste 1823 in Batavia. Joh. Ludw. Irion aus Alpirsbach in Württemberg, früher Schuhmacher, starb 1842 im Dienste der englischen Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums in Südindien. Joh. Christian Winkler aus Stuttgart, vorher ein Schreiber, ging im Dienste der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft nach Ostindien bis 1834 und starb in seiner Heimath 1858.

Um die Zöglinge und den Inspector, wie sogleich für nothwendig erkannt wurde, unter einem Dache zu vereinigen, wurde für 18,000 Gulden das „Panthier“ genannte Haus gekauft, dessen früherer Besitzer, Professor Ryhiner, oftmals den Wunsch geäußert hatte, es möchte zu einer gottseligen Stiftung gewidmet werden.

So waren alte und neue Wünsche und Pläne, Verheißungen und Weissagungen in Erfüllung gegangen, als am 26. Aug. 1816 die Anstalt eingeweiht und feierlich eröffnet wurde. Die Tageslosung war: „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der Herr Zebaoth“ (Sach. 4, 6).

In den folgenden Tagen begann die Anstalt ihren regelmäßig geordneten Gang. Und wie ging es in der Zeit von 50 Jahren?

2. Die Entwickelungsgeschichte

der Baseler Missionsgesellschaft können wir leider nicht an der Hand eines so trefflichen Führers verfolgen, wie die Entstehungsgeschichte. „Die Gotteswunder“, wie sie sich nach D. Ostertag's Ausdruck „Schritt für Schritt“ im Lauf der letzten fünfzig Jahre in jener entfaltet haben“, — finden sich für den Gläubigen sowohl in der inneren Führung der Einzelnen als in der äußeren Gestaltung des Ganzen. Letzteres bekommt erst seine rechte Beleuchtung aus den inneren Voraussetzungen, Vorgängen und Zusammenhängen. Auf diese aber müssen wir verzichten, bis ein Ostertag die in den Archiven des Missionshauses begrabenen Geheimnisse des inneren Lebens zur Auferstehung ruft. Wir haben uns an die Summen von Thatsachen, Namen und Zahlen zu halten, wie sie die jährlichen Berichte der Missionsgesellschaft uns darbieten, und an die Bekenntnisse, Ueber- und Rückblicke, welche in den Berichten und einzelnen Schriften sich finden a).

Die bisherige Entwicklung der Baseler Gesellschaft theilt sich augenfällig und von selbst in drei Perioden: von 1816 bis 1839,

a) Unter diesen ragt hervor: „Elf Jahre in der Mission. Ein Abschiedswort an den Kreis der evangelischen Missionsgesellschaft in Basel von W. Hoffmann, D. der Theol., Königl. Preuß. Hof- und Domprediger und Schloßpfarrer zu Berlin. Stuttg. 1853.“

dem Todesjahre Blumhardt's, von 1839 bis 1850, die Zeit Hoffmann's, und von da bis 1865. Die ersten 23 Jahre sind die Kindheitsjahre der Baseler Mission; da ist sie naiv, ebenso unerfahren als vertrauensvoll, glückselig in ihren kleinen Freuden, leicht tröstlich in ihren kleinen Leiden. Es war die ideale Zeit, die Zeit der ersten Blüthe und der ersten Fröste nach Innen und nach Außen a). Mit großer Bedächtigkeit, Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, aber auch mit großen Hoffnungen ging man in aller Stille durch viel Widerspruch und Hinderniß an's Werk. Große Forderungen wurden gestellt an die Missionslehrer, -Schüler und -Freunde. „Apostolische Männer, apostolische Zeit" war das Losungswort. In der Anstalt selbst sollte der Geist regieren ohne Gesetz. Waren doch die ersten Zöglinge gestandene Männer theilweise von mehr als 40 Jahren und brannten vor Eifer für die Bekehrung der Heiden und lebten in brüderlicher Liebe miteinander. In den ersten drei Jahren wurde keine Klage über einen Zögling laut. Doch arbeitete sich nach und nach eine Hausordnung heraus, und trotz der Einwendungen, daß ihre Einführung die Geistesfreiheit beschränken dürfte, wurde diese 1821 festgestellt.

Auch die Anstaltshaushaltung war anfangs eine ganz einfache, „eine reine Junggesellenwirthschaft". Blumhardt und seine kränkliche Frau lebten für sich. Die „Brüder" versorgten sich selbst und unterwiesen einander in den häuslichen Geschäften. Die Kost wurde nach Vorschrift von einem Bäcker geliefert. Das Uebrige kochten die Zöglinge selber, und dieses Selbstkochen gehörte bei einzelnen Missionsfreunden zum Ideal eines Missionshauses und war fast wichtiger als die Lectionen. Im theuern Jahr 1817 wurde eine Anstaltsküche errichtet unter der Leitung einer aus Männern und Frauen bestehenden Haushaltungscommission. Die Mittel waren damals sehr beschränkt und der tägliche Unterhalt durch Beiträge ging so sparsam ein, daß über der Ankunft eines geschenkten Kronenthalers oder eines Quantums von Kartoffeln die Zöglinge alle zusammengerufen wurden zum Dankgebet b). Zur Erleichterung

a) Vergl. „Der evangelische Heidenbote" 1865, S. 150 ff.

b) Staudt in seinem Vortrag am Stuttgarter Missionsfeste 1844.

der Casse wurden die Zöglinge allwöchentlich auch von den Comitégliedern und hervorragenden Missionsfreunden zum Mittagsessen eingeladen. Im Jahr 1819 wurde Hausmutter der Anstalt die sehr praktische Gattin des zum Mitarbeiter Blumhardt's aus Nürtingen herbeigerufenen Rectors Handel.

Anfangs war der Vorsteher der einzige ständige „Missionslehrer"; die geistlichen Comiteglieder, auch Candidaten der Theologie leisteten zwar Hülfe, aber nur sporadisch und fragmentarisch. Ein förmlicher Gehülfe fand sich in dem früheren Wagenmacher Kaspar Schlatter aus St. Gallen, der mit unerhörter Anstrengung in kurzer Zeit die Vorkenntnisse zum Universitätsstudium sich errungen und hernach das theologische Examen mit Erfolg bestanden hatte. Als zweiter Hauptlehrer und zugleich als Hausvater trat 1819 Rector Handel, Blumhardt's Freund, ein. Es war aber so viel zu lernen und wurde so vielerlei gelehrt, daß die Zöglinge förmlich über „Geisteszerstreuung" klagten. Man mußte von 48 (!) wöchentlichen Unterrichtsstunden auf 36 und 30 zurückgehen. Im Jahre 1820 wurde zum dreijährigen Cursus ein viertes Jahr hinzugefügt und eine Präparandenclasse errichtet. In demselbigen Jahr bezog die Anstalt ein neues, größeres Haus, das denn auch 40 Jahre lang, öfters erweitert und umgebaut, der Missionsfamilie zur Herberge diente.

Die Anzahl der Zöglinge war anfangs auf höchstens 15 berechnet. Aber die Zahl der Bewerber, die von allen Seiten gestellten Forderungen und die Macht, mit welcher das Missionsinteresse hervorbrach, hießen die Zahl der Zöglinge erweitern. 1819 waren deren 17.

Die Beisteuern übertrafen bald die laufenden Bedürfnisse. Das Missionsmagazin ertrug bis 1820 rein 23,000 Franken. (Außer jenem wurden auch seit 1819 monatliche Auszüge aus der Correspondenz deutsch und französisch den näheren Freunden zugesandt.) Im Jahre 1820 und 1821 brachten die Beiträge einen Ueberschuß von 60,000 Franken. Allgemeine Freude war unter den Gläubigen nah und fern über das Erstehen und Aufblühen der Anstalt. „Munter" wurden „die ersten zarten Keime des Missionsgeistes gepflegt." Im Württemberg besonders, so heißt es im

Jahresbericht von 1819, „bildete sich mit edelem Wetteifer ein Hülfsverein aus dem andern heraus und verbreitete so den heiligen Samen christlicher Menschenliebe in allen Classen und Verzweigungen des Landes". Von Leonberg und Stuttgart aus wurden alle Gemeinschaften der Gläubigen zur Gründung von Missionsvereinen und Abhaltung von Missionsconferenzen aufgefordert. „Die Stiftung eines kräftig wirkenden Vereins auf der Hochschule Tübingens, an dem mehrere ehrwürdige Lehrer der Universität mit einem Theil der Studirenden thätigen Antheil nahmen, gab diesem Werke Gottes eine Vollendung, wie wir sie in so kurzer Zeit kaum zu ahnen wagten. Dieser fromme Eifer für die Sache des Herrn im großen Gebiet der reifgewordenen Heidenernte breitete mit überraschender Behendigkeit seine Lebenswärme nach allen Richtuugen aus. Der nachahmungswürdige Wetteifer der württembergischen Vereine zündete rechts und links die Flamme segnenden Wohlthuns, und bald folgten manche ihrer Brüder in der Schweiz und in den nördlichen Theilen Deutschlands mit freudiger Theilnahme nach. So bildete der überschwängliche Segen des Herrn im Laufe dieses Jahres einen Kreis von Hülfs-Missionsvereinen, an die nicht nur Männer christlichen Sinnes, sondern auch Frauen und Jünglinge, Jungfrauen und Kinder mit frommer Begeisterung sich anschlossen." Das ist die bezeichnende, von einer sanften Wärme der Begeisterung überströmende Sprache des Jahres 1819. Auch in Basel war 1819 ein besonderer Verein von Männern für die Gründung von Hülfsvereinen in der Schweiz, Frankreich und anderen Ländern zusammengetreten. Der Fürst von Schönburg, der Verein in Dresden, der in Nürnberg hatten sich im Herbst 1819 nach einander angeschlossen. Anfangs 1820 war die Zahl der Hülfsvereine auf 15 gestiegen. Bei der Einweihung des neuen Missionshauses 1820 erklärte D. Steinkopf: „Ich wußte, daß in Basel viel Sinn für das Christenthum herrsche, hätte aber diesen Eifer für das Christenthum nicht erwartet." a) Der Baseler Verein hatte im Januar 1821 bereits neun Hülfsvereine in der Schweiz, vier in Frankreich gegründet und 13 Waldensergemeinden

a) Heidenbote, 1865, S. 62. 161.

herbeigezogen. Von überall her gingen Gaben ein, so daß bis 1823 bei einer Jahreseinnahme von 44,500 Franken immer Ueberfluß an Mitteln war.

Merkwürdiger Weise war die eigentliche Schwierigkeit für Basel damals die Auffindung von Arbeitsfeldern und Anstellungen für die Zöglinge. Ohne Erfolg war der Versuch mit der Rotterdamer Missionsgesellschaft. Im October 1818 wurde eine Uebereinkunft mit der englisch-kirchlichen (bischöflichen) Missionsgesellschaft geschlossen, wodurch die Aufnahme einiger Baseler in ihren Dienst für jedes künftige Jahr vorläufig sicher gestellt wurde. Für den Dienst dieser Gesellschaft mußten die Missionare vorher in Deutschland ordinirt werden, was durch einen missionsfreundlichen Dekan zu geschehen pflegte. Diese Feiern waren dann große Ereignisse für Stadt und Land, für die ganze Umgebung leuchtende und zündende Blitze aus dem Heiligthum der noch geheimnißvoll als ein Höchstes und in jeder Beziehung Uebermenschliches dastehenden Mission.

Im Jahr 1819 suchte und fand auch die Edinburger Juden-Missionsgesellschaft in Basel zwei Männer für ihre Arbeit in Polen, in der Moldau und Krimm. Aber alle diese Aussichten waren unsicher und unzureichend; sie nahmen dem Missionscomité seine Sorge nicht ab. Eine Hoffnung hatte man auf Rußland gesetzt. Der Kaiser Alexander war selbst in Basel gewesen. Fürst Gallizin trat 1818 in persönlichen Verkehr mit dem Comité. Es wurde die Errichtung einer Missionsdirection in Petersburg für das nördliche Asien besprochen. Im October wünschte der Kaiser zehn griechisch-katholische Jünglinge der Anstalt zur Ausbildung für den Missionsdienst zu übergeben. Im Januar 1819 beantragte der Agent der britischen Bibelgesellschaft Dr. Paterson die Ausbildung von Predigern für die deutschen Gemeinden im Süden Rußlands.

Die Gläubigen waren damals für Rußland und seinen „frommen“ Kaiser durch Frau v. Krüdener, Jung-Stilling u. s. w. hoffnungsvollst gestimmt. Eine Menge chiliastisch erregter Landleute wanderten nach Bessarabien, in die Krim, nach Georgien aus. Schon 1817—1819 trieb die Theurung und die Unzufrie-

denheit mit den liturgischen Veränderungen, welche der Rationalismus im Bunde mit dem Despotismus vornahm, gegen 500 Familien aus Württemberg nach den Ländern im Süden des russischen Reiches, wo sie in Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi dem heiligen Lande näher sein wollten.

Der obengenannte Leonberger Missionsverein gab begeistert für eine selbständige Missionsunternehmung an Rußland im Februar 1819 die erste Spende. Am 3. November wurde in Basel bei einem Liebesmahle im Hause des Comitépräsidenten der Plan einer größern Versammlung von Missionsfreunden aus Basel und verschiedenen schweizer Kantonen dargelegt.

Zunächst beabsichtigte man etwas zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der deutschen und schweizerischen Colonien an der Wolga zu thun. Als dann im Februar 1820 D. Pinkerton und Superintendent Böttiger in Odessa über das Bedürfniß der deutschen Gemeinden in Bessarabien berichteten und 9 Prediger und 15 Lehrer forderten, wurde auch das mit in den Plan aufgenommen. Im folgenden Jahr wies Antistes Geßner auf die Gemeinde Zürichthal in der Krim hin.

In diesen Gemeinden schien sich ein vertrauter Stützpunkt für die Mission unter den Muhamedanern darzubieten, welche damals noch mit hoffnungsvolleren Augen angesehen wurden, als jetzt, wo man weiß, welchen Widerstand der Apathie oder auch des Fanatismus sie dem Christenthum entgegensetzen, wo sie in Massen beisammen sind. Mit strahlendem Auge wies der edle Blumhardt auf die Mittelpunkte der alttürkischen oder tartarischen Welt und die äußerste daranstoßende Vorburg der Christenheit hin, von wo aus nicht nur die Steppen mit den Stämmen im Süden Rußlands und nach Osten bis gen Sibirien, sondern auch die kaspischen Ost- und Westländer, das geheimnißvolle Turkestan und das wundervolle Alpenland des Kaukasus sammt seinen Völkerresten aus allen Jahrtausenden mit dem wahrhaftigen Leben zu erfüllen wäre. Und wenn erst das Licht hoch auf dem Kaukasus aufgesteckt war, so durfte man hoffen, nach Persien hinab und fern hinaus in die Quellländer des Euphrat und Tigris zu leuchten, ja wohl gar nach Mesopotamien hinabzusteigen und dort den Streitern, die von

Syrien und Kleinasien vordrangen, die Hand zu reichen. Gelang dazu die Reformation der uralten Christenkirche der Armenier und der noch älteren Nestorianerkirche, diese große Missionsheimath längst vergangener Jahrhunderte, so war auf beständigere Feuerheerde der evangelischen Wahrheit zu hoffen, als bloße Missionsstationen sie darzubieten vermochten a).

Fürst Gallizin bot die Hand zur Anstellung von Baseler Brüdern als Prediger der deutschen Colonistengemeinden an der Wolga (4. Mai 1820). Das Comité der englisch-kirchlichen Missionsgesellschaft billigte den Plan einer Mission in der Tartarei, in Persien und den Ländern des Mittelmeeres (Mai 1820). Wenn man aber in Rußland etwas unternehmen wollte, so mußte man in Petersburg selbst repräsentirt sein. Daher beschloß man im März 1821 behufs einer regelmäßigen Verbindung mit der russischen Regierung zwei der hervorragendsten Brüder des Missionshauses, den russischen Grafen Dr. Felician Zaremba und den, von der Schaubühne zur Mission übergetretenen Dr. Dittrich b) nach Petersburg zu senden.

So konnte am ersten öffentlichen Jahresfeste 1821 das Comité bekannt machen, wie es sich „gedrungen fühle", nicht mehr blos Missionare für auswärtige Gesellschaften zu bilden, sondern auch solche unmittelbar auszusenden. Basel wurde hiermit die erste aussendende deutsche Missionsgesellschaft. Um nun für solche größere Unternehmungen größere Mittel zu erhalten, faßte man den schon bei dem Liebesmahl 1819 besprochenen Plan, alle evangelische Christen deutscher Zunge für den großen Zweck zu vereinigen, frisch auf. Württemberg, Berlin, Dresden hatten beigestimmt. Leipzig aber sprach die Vorstandschaft dieser allgemeinen deutschen Missionsgesellschaft an. Im Sommer 1820 reiste Blumhardt bei den angesehensten Missionsfreunden der verschiedenen Länder behufs mündlicher Verständigung umher. Ein organisches Statut wurde im Juni 1821 auf dem Jahresfest in der Generalconferenz sämmtlichen Festgästen vorgelegt.

---

a) Hoffmann, Eilf Jahre in der Mission, S. 32.
b) Staudt, im Vortrag am Stuttgarter Missionsfeste 1844. S. 8.

Aber in ihrer Begeisterung hatten die Baseler den Charakter der norddeutschen Welt nicht richtig gewürdigt. In dieser war man weit davon entfernt, den religiösen und protestantischen Gesichtspunkten die kirchlichen und nationalen unterzuordnen, wie in Basel. Die Errichtung einer allgemeinen deutschen Missionsgesellschaft hätte zu Stande kommen können nur mit Aufgebung der von den Baselern adoptirten Grundsätze, über welche man sich durch die Verhandlungen mit den Norddeutschen erst völlig zur Klarheit kam.

Vor Allem wollte man in Basel der Missionsgesellschaft den Charakter der Freiheit wahren. Schon das Verhältniß zwischen dem Comité und den schweizerischen und württembergischen Hülfsvereinen vermochte man nicht statutarisch festzustellen. Die Verbindung sollte eine auf reines Gottvertrauen sich gründende, brüderlich-freie sein und bleiben ohne alle Formulirung gegenseitiger Verpflichtungen. Was man wollte, war ohne Statut klar; worüber man sich nicht klar war, wollte man nicht im Voraus feststellen. Erster Grundsatz war, „nur den Fingerzeigen des Herrn nachzugehen Schritt für Schritt". Noch weniger bereit war man, sich in ein bindendes Verhältniß mit noch ferner Wohnenden einzulassen, wo confessionelle Bestimmungen hätten zur Geltung kommen müssen.

Die Gründer der Gesellschaft waren Pietisten, theils von deutscher und theils von schweizerischer Art und Form, Lutheraner und Reformirte von Haus aus. Die württembergische Kirche nannte sich damals noch „lutherisch", aber vom Halle'schen Pietismus her war sie mit hinreichender Gleichgültigkeit gegen die Symbole durchsetzt, so weit sie gläubig war. Den nicht gläubigen Theil hatte der Rationalismus. In der Verfassung hatte Württemberg durch Andreä ein calvinisches Element (die Kirchenconvente) aufgenommen. Im Cultus aber war die württembergische Kirche von Anfang der reformirten Einfachheit zugethan. So konnte sich in Basel die Schweiz und Württemberg zum Voraus wohl vertragen, vermitteln und sogar ergänzen. Dazu waren in damaliger Zeit die Nationalitäten durch die napoleonischen und Befreiungskriege durcheinandergeschüttelt, — man war der Vereinigung zum gemeinsamen Kampfe und Werke froh und Niemand dachte an Hervorhebung der Nationalität. Die

wirklich „lebendigen" Christen aller Kirchen fühlten gegenüber der Neologie das Bedürfniß des Zusammenschlusses mit Gleichgesinnten tief. Ueber die Grenzen der Landeskirchen und über die Schranken der Confessionen reichte man sich brüderlich die Hand. Dabei war man übrigens weit entfernt von Geringschätzung oder gar Vermengung der kirchlichen Ordnung in Lehre und Leben. Sollten in das Baseler Missionshaus „anerkannt rechtschaffene und religiösdenkende Männer jeder Confession und jedes Landes" aufgenommen werden, so sollten damit die individuellen kirchlichen Gestaltungen nicht verachtet werden. Die Mitglieder der evangelischen Missionsgesellschaft sollten und wollten Mitglieder ihrer Kirchen sein und bleiben. Aber die Einheit in allem Wesentlichen sollte anerkannt und demgemäß das Unterscheidende übersehen werden. Das Reich Gottes sollte höher als die einzelne Kirche stehen, ja als alle Kirchen in ihrer Vereinzelung. So wollte die evangelische Missionsgesellschaft sich weder selber unirt nennen, noch zu den blos äußerlich zu Stande gebrachten Unionsversuchen oder Beschlüssen bekennen.[a)] Nur von Conföderation oder von einem Bunde der wirklich lebendigen Christen aller Confessionen war die Rede. Innere und wahrhaftige Einigung der Gläubigen in Christo, Herzensunion, Union der Liebe war und ist Grund und Ziel. „Die Mitglieder der evangelischen Missionsgesellschaft sind sich bewußt, mit den Kirchen der Reformation in allen wesentlichen Stücken wahrhaftig eins, durch das Aufkommen des Unglaubens aber wider ihren Willen in eine Parteistellung versetzt zu sein, in welcher sie bald conservativ das Recht der Gemeinde an das ewig gültige Wort vom Kreuz zu vertheidigen, bald als Fortschrittspartei auf kräftigere und allseitige Entfaltung der Gaben, welche der Kirche Christi verliehen sind, zu dringen haben."

In der Missionsschule selbst wird der kleine lutherische Katechismus und das württembergische Confirmationsbüchlein dem religiösen Unterrichte zu Grunde gelegt. Die symbolischen Bücher der

a) S. Heidenbote 1865, S. 15.

reformirten und lutherischen Kirche werden lateinisch gelesen. Die Abendmahlslehre ist eine calvinisch abgeschwächte lutherische.

Auf solch weitherziger Grundlage konnte nun wohl die halb lutherische, halb reformirte Baseler evangelische Missionsgesellschaft stehen, aber keine allgemeine deutsche zu Stande kommen. Den damaligen Baselern war das eine schwere Erfahrung. Die heutigen nennen es ein Glück für die Missionsgesellschaft. Denn diese sei dadurch erstlich über ihren Standpunkt klarer geworden und habe durch den gescheiterten Versuch, die Norddeutschen beizuziehen, „die stets nothwendige Lehre bekommen, daß sie, wenn sie einen Auftrag vom Herrn erhält, nicht allemal im Voraus sich selbst über die Gränzen des nächst Nothwendigen hinaus um Hülfe umsehen, sondern einfach an's Werk schreiten und dem Herrn die Herbeischaffung der Mittel zutrauen soll". Endlich hoben die Verhandlungen über den förmlichen Beitritt der Norddeutschen zur Baseler Mission behufs der Unternehmung einer deutschen Mission in Rußland das Comité über seine Bedenklichkeit hinweg. Nur in Hoffnung auf die norddeutsche Mithülfe hatten die bedächtigen und in den Mitteln beschränkten Baseler sich an die Unternehmung gewagt. Als die Unterhandlungen scheiterten, mußte um so mehr Alles aufgeboten werden, daß das angefangene Werk vor sich gehe.

D. Zaremba und Dittrich gingen nach Astrachan; bald folgten Lang, Hohenacker und Benz nach, um sich bei den, dort seit 1806 angesiedelten schottischen Missionaren auf die bevorstehende Arbeit vorzubereiten. Ihrem Lehrer im Türkischen, Mirza Muhamed Ali Bey, einem jungen talentvollen Perser, der nachher Professor in Kasan wurde, halfen sie zur Bekehrung und Taufe (1823), in welcher er den Namen Alexander Kasem Bey annahm. Auf allen ihren Reisen fanden sie keine solche für das Evangelium empfängliche Seele mehr.

Auf die Bitte der deutschen Colonisten in Karaß (Kaukasien) um einen Seelsorger wurde mit Freuden der Missionar Lang gesandt in der Hoffnung, unter den Tartaren rings umher Posto

---

a) Heidenbote 1865, S. 164.

fassen zu können. Lang reiste unermüdlich umher, fand endlich auch gastliche Aufnahme, aber keine Geneigtheit zum Bekenntniß des Namens Christi. Nicht besser ging es dem Missionar König seit 1827 in der unfernen Colonie Modschar. Auch von den separatistischen württembergischen Colonien in Georgien aus ließ sich für die umherstreifenden muhamedanischen Tartarenhorden nichts erwarten. Kaum daß diese Colonien selber durch die Baseler Missionare und Prediger zu Frieden unter sich und einiger kirchlicher Gemeindeordnung kamen, geschweige daß sie auf die Tartaren und Tscherkessen einen Einfluß bekamen.

Desto schöneres Saatfeld zeigte sich in russisch Armenien. Die Baseler nahmen 1822 unter großen kaiserlichen Privilegien ihren Sitz zu Schuschi. Bald rückte frische Mannschaft aus Basel nach. Ein Schulhaus wurde erbaut, eine Presse errichtet, Tractate verbreitet, das N. T. in die türkisch-tartarische und neuarmenische Sprache übersetzt. Zu dieser schönsten Frucht der Mission half der kenntnißreiche und fromme Perser Mirza Farruch. Im Jahre 1828 wurde kaiserliche Erlaubniß ertheilt zur freien Bereisung der Länder zwischen kaspischem und schwarzem Meere, zur Bibelverbreitung, Schuleinrichtung und Tartarenbekehrung. Missionär Zaremba bereiste die Provinzen um den Ararat; Sprömberg suchte die Tartaren in ihren Hütten auf; Hörnle begab sich zu den Kurden; Pfander drang bis Bagdad vor, Haas und Hörnle bis Tebris. Schon hatte die Mission angefangen in's Volksleben einzudringen, 50,000 Bibeln waren verbreitet, eben waren die Einleitungen zu einer größern Erziehungsanstalt für die höheren Classen getroffen worden, der Hof zu Teheran sah beifällig auf die Missionsbemühungen herab, — da, als eben die Hoffnung auf eine Reformation der zerfallenen armenischen Kirche ihren ersten Dämmerschein blicken ließ, da deutete der neue, habsüchtige und herrschsüchtige Katholikos auf Englands Einfluß in Persien und auf den Verkehr der Mission mit der englischen Bibel- und Tractatgesellschaft; der Generalgouverneur Rosen lieh willig sein Ohr; die heilige Synode machte den Grundsatz geltend, daß nur die griechisch-russische Kirche auf russischem Boden missioniren dürfe; ein kaiserlicher Ukas vom 23. August 1835 hob

sofort alle Missionen im russischen Reiche auf, nahm den Baselern unter dem Vorwande, ihre Mission sei ursprünglich nur zur Arbeit unter den Moslem privilegirt worden und habe, unter ihnen nichts ausrichtend, sich unbefugt der armenischen Kirche zugewandt, alle Privilegien zurück und erlaubte den Missionären in Schusa nur mehr Ackerbau und Industrie zu treiben. Basel zog seine Missionare, statt sie auf türkischem Boden das begonnene Werk fortsetzen zu lassen, gänzlich zurück; der letzte war Zaremba, der 1839 nach Abschluß der Geschäfte in Basel eintraf.

Das war ein Schlag, der die junge unerfahrene Missionsgesellschaft um so härter traf, als auch ein zweites Missionsfeld für Basel nur ein Todtenfeld werden wollte. Im Jahre 1817 war in Nordamerika die erste Gesellschaft zur Colonisation der Freineger in ihrer afrikanischen Heimath entstanden. Liberia blühte auf. Diese Colonie wurde alsbald von der Mission in's Auge gefaßt. Auf dringende Einladung sandte Basel 1827 und 1828 acht Zöglinge seiner Schule dorthin. Aber vier derselben starben am Fieber; die Uebrigen, geschwächt und entmuthigt, suchten sich andere Wirkungskreise und die Mission erlosch. Bereits auf eine dritte Station hatte sich Basel gewagt. Auf den früher dänischen Theil der der Goldküste Afrika's (dänisch Accra) wurden 1828 vier Zöglinge gesandt. Drei starben sogleich in Christiansborg, der vierte nach drei Jahren. Drei weitere folgten 1831. Nur Andreas Riis blieb am Leben, nachdem er dreimal todtkrank gewesen. Er zog auf die gesünderen Akuapemberge und fand es günstig in dem Negerdorfe Akropong 1835. Als er sich da niedergelassen und Zugang zu den Negern gefunden hatte, wurden ihm zwei Gehülfen und eine Gattin gesandt: nach zwei Jahren starben die Gehülfen weg. Riis wurde 1840 heimberufen. In 12 Jahren waren also 12 Baseler Missionare auf der Westküste Afrika's begraben! So schwer waren Basels Anfänge.

Dennoch hieß es nicht: Rückwärts! Als Basel aus Rußland sich zurückziehen mußte und damit dieser schwere Schritt etwas leichter geschehe, that sich eben eine große Pforte in dem noch ferneren Osten auf. Wie sollte ein Mann wie Blumhardt nicht längst auch auf Indien sein Auge gerichtet haben? Nun öffnete der neue

Vertrag der englischen Regierung mit der Compagnie 1833 den Weg dazu. Bei Erneuerung des Freibriefs derselben war eine der lästigsten Beschränkungen, das Niederlassungsverbot für Nicht-Engländer vor dem Willen des Parlaments und der christlichen öffentlichen Meinung gefallen. Basel machte sich reisefertig in's alte Wunderland, vom alten Gotte neue Wunder hoffend. Die ersten Missionare dahin waren Hebich, der viel Genannte, der jetzige Senior der Baseler Missionsanstalt, Lehner, Greiner. Bald rückten vier andere nach, darunter der sehr begabte Hermann Mögling, ein Tübinger Candidat der Theologie, und in der Folge immer mehrere. Auf den Rath frommer englischer Beamten wurde an der noch nie von der Mission besuchten Westküste in Mangalur, im südcanaresischen Tululande, das Werk begonnen (1834). Mögling, der gelehrte Herausgeber einer bibliotheca carnatica (jetzt Pfarrer zu Gruppenbach in Württemberg) suchte seit 1838 auch die höheren Classen durch eine englische Schule zu erreichen, und 1843 wurden erstmals vier Brahmanen bekehrt, unter ihnen der edle Hermann Kaundinja, der sich später im Missionshause zu Basel ausbildete und nun eine Württembergerin zur Frau hat[a]).

Durch die Arbeiten von Missionär Amman und Bührer breitete sich das Christenthum im Norden von Mangalur unter der Tulubevölkerung aus, in deren Sprache sie das N. T. übersetzten. Der Tübinger Candidat Weigle, ein sprachgelehrter Württemberger, übersetzte weiterhin das N. T. in's Canaresische mit großem Glücke.

Durch Unterstützung englischer Freunde und Behörden wurde 1837 eine neue Station zu Dharwar in Südmahratta eröffnet und 1839 drei Stunden südlich davon in Hubli, einer der reichsten und gewerbsamsten Städte des Landes. Doch waren diese beiden Stationen kein ergiebiges Feld. Etwas mehr versprach und hielt Talatschari in Malabar, wohin D. Gundert, der jetzige Herausgeber des Baseler Missionsmagazins, 1839 aus dem Tamil-

---

a) Vgl. Mögling's anziehende Trauungsrede im Baseler Jahresbericht 1861.

lande kam und die Leitung des Unterrichts der Andscharakandi-arbeiter übernahm.

Die Schwierigkeiten auch jener kleinen Anfänge erwiesen sich sehr groß. Blumhardt's Kraft brach darunter, wenn auch nicht sein Glaube und seine Hoffnung. Die große Entfernung, die Schwierigkeit der Mittheilung, die Unerfahrenheit der Missionare brachte die zumal in Mangalur schön angefangene Mission fast in die Gefahr zu scheitern. Die Missionare kamen unter sich in Reibungen, es fehlte an Unterordnung unter das heimische Comité, es wurde vielfach Missionspolitik statt Mission getrieben [a]), vor lauter neuen Planen zu neuen Stationen traten die Erfolge innerhalb der bereits besetzten Arbeitsstellen zurück. Die begeisterten Missionsfreunde in der Heimath hatten viel Größeres erwartet. Sie waren verwöhnt von den drastischen Berichten aus den Negermissionen, von den Anekdoten und starken Effecten, von den rührsamen Einzelbekehrungen, womit die Missionsliteratur die gläubigen und oft gar leichtgläubigen Kreise überschüttete. Das war nun eine Noth mit der indischen Mission, die es mit einer reichgegliederten, von einer mehrtausendjährigen falschen Bildung durchsäuerten Masse zu thun hat und nichts erzählen konnte für den nach starken Eindrücken, Rührungen, auflodernder Begeisterung verlangenden Missionssinn, der sich die Missionsscenen mit Löwen, Tigern, Schlangen und Krokodilen, mit blutdürstigen Wilden gräßlich ausmalt und nun die Contraste sehen will in recht hübschen Bekehrungsgeschichten. Und nun war von zwanzig Briefen aus Indien kaum einer aufmunternden Inhalts für das Missionspublicum, also auch nicht zur Mittheilung geeignet [b]). Zwar fehlte es nicht an Erfolgen; Engländer, welche Indien bereisten, erklärten die Baseler Mission als die wirksamste unter allen, wenn sie die geringe Zahl der Arbeiter, die Kürze der Zeit, die schwachen Geldmittel einerseits und die Tiefe des Eindrucks, die Kraft der Gemeinden und den Umfang der Vorbereitung des Volks auf der anderen Seite betrachteten. Auch war ein Beweis für diese Mission die Summe von 10- — 15,000

a) Hoffmann, Eilf Jahre, S. 49.
b) Ebendas., S. 42.

Gulden jährlicher Beiträge aus den Händen bekehrter Hindus und in Indien lebender Europäer.

Dennoch galt die indische Mission den Freunden der Baseler bald für „nicht interessant", für „langweilig". Das that dem Missions- und Opfereifer daheim keinen Vorschub. Dagegen that ihm zweierlei großen Abbruch. Die Missionsanstalt war nicht ganz dem gemäß, was die ursprünglichen Freunde in Württemberg wünschten, man klagte über gelehrtes Treiben und schädliches Wissen so ziemlich allgemein und empfand es bitter, daß die Zöglinge von Basel in den Ferien nicht mehr in den Lieblingston der „Stundenleute" hinsichtlich des Wiederbringungsaberglaubens und der apokalyptischen Erwartungen für die nächsten Jahre einstimmten a). Je näher sodann das nach Bengel's Berechnung abschließende Jahr 1836 gerückt war, desto kälter waren viele der früheren wärmsten Freunde der Mission in Württemberg gegen dieselbe geworden. War die sichtbare Wiederkunft Christi so nahe, wozu dann die so langsam vorrückende Missionsarbeit, die doch nur „Flickerei" sein kann wie Alles, was in der Kirche und für sie versucht wird. Erst mit dem Kommen des Herrn beginnt die rechte Mission, hieß es. Und gerade, daß nach und nach auch die kirchlichen evangelischen Christen sich der Missionssache näherten, daß öffentliche Missionsstunden und -Feste in Kirchen hin- und hergehalten wurden, machte viele Pietisten stutzig und trieb die bisherigen alleinigen Träger der heiligen Sache in die Schmoll- und Klagwinkel ihrer „Stunden" zurück von dieser nun „der Welt" und der Aeußerlichkeit verfallenen Sache, für welche das Hauptprivilegium Diejenigen hatten, welche sich bewußt waren, unter die 144,000 der Apokalypse gezählt zu sein.

Unter all diesen bedenklichen Umständen kränkelte Blumhardt und die Missionsanstalt mit ihm. Im Missions*hause* begann es an einer festen Aufsicht und Zucht zu fehlen. Das Missions*comité* war durch die umfassende Tüchtigkeit und Thätigkeit des Inspectors, welcher den wichtigsten Theil der Geschäfte, die Correspondenz mit den Stationen gleich einem Privat-Briefwechsel zwischen Lehrer und Zögling in Händen hatte, etwas in den Hintergrund gedrängt.

a) Eilf Jahre, S. 106.

Bei der zarten und reizbaren körperlichen Constitution Blumhardt's war es schwierig, mit aller nöthigen Offenheit und Unumwundenheit zu berathen, und da in jeder wichtigen Sache nur durch Stimmeneinheit beschlossen werden sollte, so geschah es wohl hie und da, daß die übrigen Comitéglieder sich dem Alles vorbereitenden und ausführenden Hauptreferenten minder selbständig anschlossen a). War aber dann Blumhardt erkrankt, so mußte es desto mehr allenthalben fehlen.

Mit dem Tode Blumhardt's (1838) war für die Missionsanstalt eine entscheidende Krisis eingetreten. Wo fand sich der Steuermann, der Geschick und Muth genug hatte zur Weiterfahrt trotz Ebbe und Klippe?

Vergebens wurde D. Barth, der berühmte Herausgeber des Calwer Missionsblattes, zum Nachfolger Blumhardt's ersehen. Dafür folgte D. Wilhelm Hoffmann, damals Diakonus in Winnenden, der Geburtsstadt Bengel's, dem Rufe, der im Anfang des Jahres 1839 an ihn erging. Der Sohn des Stifters von Kornthal war von Haus aus für die Mission erzogen, durch reiche theologische und realistische Bildung, durch große staatsmännische Gewandtheit, durch organisatorisches Talent, durch lebhafte Phantasie und unvergleichliche Rednergabe für den Posten in Basel ausgezeichnet befähigt, um der Sache neuen Schwung, den Freunden neues Feuer, den Arbeitern neuen Trieb und Halt zu geben. Er erkannte die Nothwendigkeit, daß es entschieden vorwärts oder rückwärts gehen müsse. Blumhardt's Vorsichtigkeit hatte sich stets cunctatorisch und apologetisch zur Mission gestellt. Auf ihrer Kindheitsstufe handelte es sich um das Recht ihrer Existenz und Entfaltung gegenüber von Freund und Feind. Hoffmann sollte sie in's unternehmende, keine Schranken kennende Jünglingsalter führen und ihr die Pflicht zum heiligen Eroberungskriege einprägen. Zu solchem entschiedenen Vorwärts bedurfte es neuer Maßregeln und Kräfte.

Im Missionshause daheim und in den Stationen draußen wurden

a) Eilf Jahre, S. 28.

zunächst die Zügel straffer angezogen. Das Comité wurde aus der Stellung eines Rathscollegiums zu freierer Mitthätigkeit und größerer Verantwortlichkeit erhoben. Die Studien der Zöglinge wurden erweitert und vertieft. Eine **Voranstalt** mit zweijährigem Curse wurde als Vorhalle der Missionsanstalt und ihres vierjährigen Curses in Basel errichtet trotz allem Kopfschütteln Derer, welche meinten, unter dem Studium gehe die Herzensgluth und das inwendige Leben zu Grunde, — während gewiß nur das Strohfeuer und das Scheinleben der Frömmigkeit unter dem Lernen und Warten in Asche zusammensinkt a). In dieser Voranstalt soll die vertraute Bekanntschaft mit der deutschen Bibel und dem Katechismus der Kirche, mit der biblischen Geschichte und Lehre, endlich mit der Muttersprache gemacht werden. Während dieses Unterrichts muß es sich zeigen, ob ein Zögling zu weiterem Sprachstudium vorrücken soll oder nicht. Welche hierzu nicht geeignet, aber sonst tüchtig an Herz und Willen sind, werden zum eigentlichen Missionsdienste unter den Heiden nicht bestimmt. Sie gehen nach Nordamerika und wirken neben denen, welche bei hinreichender Bildung nur durch ihre Gesundheit vom Missionsdienste ausgeschlossen sind, oder sie übernehmen sonst einen Zweig der Missionsarbeit. Für die zum Missionsdienst Begabten hat der vierjährige Curs in der Missionsschule ein ernstes und gründliches Studium der drei alten Sprachen, der Bibelexegese, der Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik und praktischen Theologie, nebst homiletisch-katechetischen Uebungen, ferner eine tüchtige realistische Bildung in Geschichte, Geographie, Naturwissenschaft, Mathematik und Englisch zu bieten. Mit großer Entschiedenheit trat Hoffmann für solche theologische und realistische Bildung der frommen Einfalt gegenüber auf.

Seit Gründung der Voranstalt brauchte man Niemand mehr abzuweisen, wie vorher, wo vielfach darüber geklagt wurde, daß Jünglinge, welche fähig waren, etwas Tüchtiges für das Reich Gottes zu leisten und auch von andern Anstalten für Nordamerika ausgerüstet wurden, in Basel nicht angenommen worden seien. Jeder, dessen Glaubensstand und Herzensverfassung, leibliche Gesundheit

a) Eilf Jahre, S. 91.

und natürliche Verstandesgaben ihn nicht im Voraus von aller Arbeit am Reiche Gottes ausschließen, wird — soweit der Raum reicht — angenommen. Was „Glaubensstand und Herzensverfassung“ betrifft, so urtheilt man bei der Aufnahme darüber einerseits nach Zeugnissen Derer, welche den Candidaten genauer kennen, andererseits nach seinem eigenen Bekenntniß, wie es sich nach seinem eigenhändig geschriebenen Lebenslaufe herausstellt. Oft stellt es sich allerdings bei den wirklich Aufgenommenen so heraus, daß sie entweder freiwillig oder unfreiwillig wieder aus der Missionsanstalt austreten, das ist natürlich; denn das Comité und das Lehrerpersonal ist weder Herzenskündiger noch Herzenslenker. Auch das wird in den Berichten nicht verschwiegen, wie weit die endlich ausgesandten Missionäre oft hinter den Erwartungen, ja hinter den einfachsten sittlichen Geboten hie und da zurückbleiben. Da gibt es Fälle, welche weher thun als der Tod [a]).

Wurden solcherweise die geistigen Kräfte verstärkt, so fehlte es glücklicherweise zunächst nicht an den nöthigen materiellen Mitteln. Von Anfang her, da man sich von den Gelegenheiten mehr noch suchen ließ, als man wenige Missionare aussandte, als die Einnahmen reichlicher, die Ausgaben geringer waren, da sammelte sich durch die gewissenhafteste, umsichtigste, echt Baselerische Verwaltung der kaufmännischen Comitémitglieder ein Dispositionsfond von 100,000 Gulden. Dazu war eine „Nothcasse“ von 20,000 Gulden vorhanden und das Missionshaus von den Erträgnissen des Missionsmagazins und Heidenboten völlig bezahlt. Das war ein treffliches Vermächtniß. D. Hoffmann griff mit Lust hinein und erweckte auch in dem bedenklicheren Comité den Muth, ein Uebriges zu thun. Wie Friedrich der Große den siebenjährigen Krieg mit den Soldaten und Schätzen seines sparsamen Vaters beginnen konnte, so ließ Hoffmann mit den Missionaren und Ersparnissen seines Vorgängers getrost zu einem neuen Angriff gegen die Heidenwelt blasen, der in der That zu einem siebenjährigen Siegeszug wurde.

---

a) Vergl. den schmerzlichen, aber offenen Bericht vom Jahr 1856, S. 41, wornach vier indische Missionare wegen schwerer Versündigungen ihren Abschied nehmen mußten. Daß auch solche Schatten nicht verborgen werden, ist echt evangelisch.

Allerdings reichten die Ersparnisse von dreimal sieben Jahren nicht für den Krieg von einmal sieben aus. Da zu gleicher Zeit die dringendsten Aufforderungen zu Besetzung neuer Stationen eingingen, so wurde entsprochen, und in einer raschen Aufeinanderfolge erstanden mehr oder minder blühende Missionsstätten, aber die aufgesammelten Capitalien schwanden. Desto besser, meinte Hoffmann; denn die Kunde von jenen Schätzen hatte bisher da und dort in vielen Herzen die Opferwilligkeit erkalten lassen. Gelder und Herzen ließen sich flüssig machen nicht durch Vorräthe, sondern — durch Schulden. In der That, es war im „Drang der Ereignisse" bald eine beträchtliche Schuld gemacht. Was aber die Zeit zu fordern schien, das war sie auch fähig zu geben. Es kam nur darauf an, mit dem Missionsschiff in's offene Fahrwasser zu kommen.

Die Strömung der Zeit war für die Mission eine breitere, stärkere geworden. „Hatte sie bisher nur in den stillen Buchten verweilt und die Ufer der Christenheit umfahren, wie ein kleines Boot thut, so rief es sie jetzt auf die hohe See. Dazu war das Fahrzeug schon groß genug geworden." a) Hoffmann hatte freilich Mühe, die Ueberzeugung seinen Comitémitgliedern beizubringen, daß, wenn die bestehende Missionsgesellschaft ihr Bette nicht erweitere, um den Strom der außer den Pietistenkreisen lebendig gewordenen Missionsliebe in sich aufzunehmen, dieser sich in ein eigenes Bette grabe und neben Basel vorüber in die Heidenwelt ziehe. War ja 1828 die rheinische Missionsgesellschaft, dann in Berlin 1830 ein neues Missionsseminar an der Stelle der Anstalt Jänike's, 1836 die Goßner'sche Mission daselbst und zugleich die norddeutsche Missionsgesellschaft in Bremen und die evangelisch-lutherische in Dresden (seit 1840 in Leipzig) entstanden.

Nun machte Hoffmann zur Erweiterung der Baseler Mission den Vorschlag, daß mit neugegründeten Missionsvereinen an vielen Orten feste Anknüpfung geschehen solle, daß man zur Feier von Jahresfesten, recht öffentlichen und Jedermann zugänglichen, nicht allein von Basel aus ermuntere, sondern auch dieselben, wo immer möglich, durch Zusendung eines die Gesellschaft vertretenden Red-

---

a) Eilf Jahre, S. 108.

ners unterstütze, daß in Basel selbst die bisher im Missionshause gehaltenen Missionsstunden an einen öffentlicheren Ort verlegt und für nicht Eingeweihte passender eingerichtet würden, daß in den Veröffentlichungen der Gesellschaft ein tieferer Einblick in die Zustände der Missionen gegeben, daß es darauf angelegt werde, allen evangelischen Christen die Sache der Mission nahe zu legen. Die Aufgabe des Comités sollte hiernach nicht nur die Vermittelung der evangelisch-christlichen Heimath mit der Heidenwelt sein, durch die sie das Evangelium hinaussendet, sondern auch die Vertretung der Heiden bei den Christen, deren Pflicht es sei, so weit als möglich die Kunde von ihrer Noth und ihrem Bedürfniß auszubreiten und jedes Christenherz zur Mithülfe aufzurufen. Also müsse man nicht blos die bekannten Gläubigen zu dem erkannten Heilswerke vereinigen, sondern auch die noch unbekannten Gläubigen aufsuchen, ja die Missionskunde als einen von Gott unserer Zeit geschenkten Gährungsstoff in die Masse der Kirche hineinwirken lassen, um so eine Scheidung zu bewirken zwischen Freunden und Feinden der Mission und die dazwischen liegende große Schaar der aus Unwissenheit Gleichgültigen wegzuräumen. „Denn diese haben das Recht zu fordern, daß wir die in unsere Hände gelegten Schätze der Missionskunde zu ihrem Besten verwenden.“ a) Also der feurige Hoffmann in seinen großen Hoffnungen und weiten Planen! — Mit Zagen ging man dem muthigen Führer nach in die freiere kirchliche Behandlung der Mission. In dem Missionscomité mochte man schon durch die Verbindung mit der englischen Missionsgesellschaft etwas freier und weiter über die Pietistenstunden und -Stuben hinausblicken gelernt haben. Aber in den letztern sah man nur unter vielen Bedenken und mit mehr Sorge als Freude die Baseler Mission aus der stillen Pflege der kleinen und reinen Pietistengemeinschaft in die gemischte Kirchengemeinde hinüberführen und damit der „Veräußerlichung und Verweltlichung“ preisgeben. Doch alea jacta est. Der Conventikel wurde überschritten und draußen und daheim erschienen augenfällige Erfolge. Die eifrige Benutzung von heimkehrenden Missionaren wie Gobat,

---

a) Eilf Jahre, S. 112.

Weitbrecht, Leupold, Sutter bei den regelmäßiger gehaltenen Missionsfesten und -Stunden, die Herausgabe und unentgeldliche Verbreitung von populären Schriften und Tractaten bewirkten, daß jedes Jahr die Einnahme der Gesellschaft und die Zahl der zum Missionsdienste sich meldenden Jünglinge wuchs. War 1839 die Summe der Einnahmen 126,000 Franken, so hob sie sich bis 1849 auf fast 238,000.

Hierdurch wurde dieses Jahrzehnt überaus fruchtbar und thätig nach Außen. Die Zahl der Stationen verfünffachte sich. Jedes Jahr wurde eine und mehr als eine in Angriff genommen. 1840 ist ausgezeichnet durch die erfolgreiche Predigt Hebich's in Kannanur, dem großen Militärplatz der Britten auf Malabar. Diese Station ist jetzt eine der bedeutendsten in Indien. 1841 wurden in dem canaresischen Dorfe Bettigeri und in Malasamudra Stationen gegründet. 1842 begann Missionar Fritz die Mission in der malabarischen Hauptstadt Kalikut, das mit seinen Filialen in schöner Blüthe steht. 1843 erstand die Station in der canaresischen Buddhastadt Mulki. 1844 wurde die afrikanische Missionsstation auf Akropong erneuert. Einer der Baseler Missionare, der sein Leben dort aushauchte, hatte sterbend gerufen: „Gebt Afrika nicht auf! laßt noch tausend Missionare sterben, aber fahrt fort zu senden." Der Einzige, welcher sich neun Jahre in dem giftigen Klima erhielt, wies auf die europäischen Handelsleute und auf andere Missionen in Afrika, vor allen auf Sierra Leona hin und verhieß eine Segensfrucht auch aus jener Baselerischen Todessaat. Als man in Basel fragte: wer von den Zöglingen freiwillig nach Westafrika ziehen wolle, blieb zwar Alles still; aber auf die Frage: „wer will sich freudig dorthin senden lassen?" flogen rasch alle Hände empor. Nun sollte aber nicht mehr vereinzelt nur einer und ein anderer Missionar dorthin gesandt werden, um der Arbeit und dem Klima zu erliegen; sondern man beschloß christliche Neger aus Westindien nach Afrika überzuführen, welche die schweren Arbeiten in diesem Klima besser ertrügen, auch ein Thatbeweis gegen die christliche und heidnische Ausrede wären: das Christenthum passe nicht für die Schwarzen. Groß waren die Mühen, gewaltig die Kosten; aber es gelang. Baseler Missionare gingen nach West-

indien und suchten im Gebiete der Herrnhuter Missionen auf Jamaika 24 Neger aus, die sie glücklich nach Christiansborg brachten. Nach schweren, weiteren Kämpfen ging es mit dieser Negermission — wenn auch nicht glänzend und begeisternd, doch vorwärts.

Im Jahre 1845 begannen die Baseler in Indien eine Station zu Honor in Canara; 1846 erhielten sie durch den edlen Richter Casamajor Wege und Mittel zu der Nilagirimission in Käti. In demselben Jahre richtete sich die Thätigkeit auf China, wo seit 1842 die fünf Häfen der Mission zugänglich geworden waren. Missionar Lechler und Hamberg zogen von Hongkong aus und predigten das Evangelium, bis sie, von Räubern überfallen, beraubt und verwundet, nach Zurücklassung eines getödteten Lehrers zurückkehren mußten.

Im Jahre 1848 entstand die Station Kokadal in Malabar und 1849 14 Stunden nördlicher die in Tschombola. Die Bekehrung eines heidnischen Schullehrers 1844 brachte da in seiner Kaste eine solche Bewegung hervor, daß hier Missionar Müller die Station errichten konnte, welche jetzt Kirche, Schulen, Gewerbeeinrichtungen und mehrere Filiale hat.

Schlag auf Schlag wurde denn in Indien die Zahl der Stationen binnen 8 Jahren von drei auf elf, in Afrika von einer auf drei erhoben, dazu auch Ostbengalen und Assam nebst China in Angriff genommen. Vielleicht wäre noch mehr geschehen; aber die Gesellschaft fand noch immer mehr Zöglinge, als Mittel, sie auszusenden und als Missionare in den Heidenländern zu erhalten; weswegen noch immer tüchtige Kräfte nach Amerika und auch gelegentlich an die deutschen Gemeinden am Kaukasus abgegeben wurden als Prediger für evangelische Christen statt für die Heiden. Es war eine ungeheure Aufgabe, die Missionare nicht blos, sondern auch die Bekehrten theilweise für den Anfang ihres neuen Lebens zu unterstützen. Abermals war Basel an einem Ruhepunkt angekommen. Auf der Höhe von 1847 war das Werk schwer zu erhalten, so rasch konnte es keinenfalls weiter fortgehen. An und für sich war aber auch Ruhe nöthig zur Befestigung und Ausbildung des draußen Gewonnenen, zur Ordnung der Stationen, Gebiete und Verbände. Zu solcher Ruhe mußte auch eine schwere Erkrankung des Inspectors helfen. Als nun das Hauptrad der

Maschine stille stand und die Comitémitglieder sich in die Geschäfte theilen mußten, konnte es nicht fehlen, daß letztere mehr mechanisirt und bureaukratisirt wurden, als gut war. Man fühlte dabei immer mehr die schwere Last der Sorge und Verantwortung, welche jetzt stärker auf die Schultern der Comitémitglieder drückte. Allmählich bildete sich eine Abneigung gegen weitere Unternehmungen und die Meinung, es solle von jetzt an nur nach Innen gearbeitet werden. Hoffmann that Einsprache, denn der Entschluß, kein Land mehr zu erobern, galt ihm für eine Missionsgesellschaft so viel als Tod. Jedoch seine Körperkraft versagte, und 1850 war er genöthigt, aus seinem Amte zu scheiden. Eine neue Epoche beginnt.

Hoffmann's Nachfolger wurde sein Landsmann Joseph Josenhans, ebenfalls aus altpietistischem Hause und zu Winnenden als Diakonus und Seelsorger an der dortigen Irren-Heilanstalt zu größeren praktischen Aufgaben vorgebildet. Nicht so genial wie Hoffmann, aber zum Pädagogen und Verwalter, zum Director und Dictator noch geeigneter, ein sehr energischer Charakter, kräftiger Redner und unermüdlicher Arbeiter, war Josenhans dazu berufen, die Missionsanstalt aus der unternehmungslustigen Jugendzeit in die Stufe des rechnenden und sparenden Mannesalters, zu ruhiger Ausgestaltung und gemessener Consolidirung zu leiten. Hatte Hoffmann sie vielleicht allzu rasch und kühn aus der Enge in die Weite geführt, so hatte Josenhans sie aus der Weite in die Schranke zu bringen. War Hoffmann ihr Eroberer, so mußte Josenhans ihr Gesetzgeber werden — versteht sich, Beide dies nur im Bunde mit ihrem Comité.

Vor Allem ließ er sich (18⁵¹/₅₂) nach Indien senden, um sich persönlich über die Verhältnisse und Zustände, über Personen und Dinge zu orientiren und an Ort und Stelle das Nöthigste zu ordnen. Diese Visitation wirkte sehr heilsam für die Stationen und Missionare und ergab für das leitende Comité in Basel unschätzbare Directiven. Das Bedürfniß bestimmterer Organisation stellte sich klar heraus. Die Missionare selbst stellten den Antrag auf Einführung einer Liturgie und Gemeindeordnung.

Mit großer Mühe ein- und durchgeführt, hat sie sich bereits segensreich erwiesen. Sie ist natürlich eine presbyteriale. Die Gemeinden wählten Kirchenälteste, die sich in die einzelnen Bezirke der Gemeinde und in die Aufsicht über die Schulen theilten. Alle Monate sollten sie jedes Haus besuchen, kleinere Sachen selbst ordnen, Wichtigeres mit dem betreffenden „Gemeindebruder“, welcher dann zu entscheiden hat, ob etwas vor die monatlich stattfindende Conferenz zu ziehen ist, oder nicht. Bei diesen Conferenzen werden dann die Gemeindeangelegenheiten und Armensachen geordnet a), besonders auch über das Kirchen- und Schulgut, welches jede Gemeinde zu sammeln und zu mehren hat, verhandelt und beschlossen. Ueber den Gemeindeconferenzen stehen die Bezirksconferenzen und Districtssynoden (seit 1862). Die oberste Leitung ist natürlich in Basel.

Noch vor der Gemeindeordnung kamen Missionscolonien zu Stande, welche den Neuherausgetretenen Zufluchtsstätten gewähren und den Gemeindegliedern das Zusammenwachsen in christlicher Lebensgemeinschaft erleichtern sollten. Dasselbe Bedürfniß wie in Indien stellte sich auch in Afrika heraus. Es wurde in weiterem Umfang Anleitung zu lohnender Bebauung des Bodens gegeben, um einen tüchtigen Bauernstand zu ziehen. Ein tüchtiger Gewerbestand wurde angebahnt durch die Industriecommission, welche in Indien und Afrika eine ganze Reihe von Werkstätten einrichtete, um gewerbliche Kenntnisse und Handwerkertugenden zu pflanzen und zu verbreiten und den Heidenchristen eine ehrliche Existenz zu ermöglichen. Ferner wurde eine Handelscommission bestellt, welche mit dargeliehenen Geldern nach dem Vorgange der Brüdergemeinde Missionshandlungen errichtet und die Verproviantirung der Missionsstationen mit europäischen Bedürfnissen dem Comité abgenommen hat, den Eingeborenen Afrika's die lohnende Ausfuhr von Oel und Baumwolle ermöglicht, dadurch Arbeit und Wohlstand fördert, dem Sclavenhandel die Wurzel abgraben hilft und überdies es unternehmen konnte, mit ihren Mitteln eine neue Station in Afrika zu errichten.

Was die Errichtung neuer Stationen, also die Ausbreitung des Missionswerks nach Außen betrifft, so geschah allerdings in

---

a) S. Jahresbericht 1861, S. 34.

10 Jahren unter Josenhans nicht so viel, als in 8 Jahren unter Hoffmann. Doch erstanden vier Stationen in Indien. Die in Udapi, der Hauptgötzenstadt des Tululandes, und das neu angelegte Christendorf Anandapur in Kurg (1854); in der sehr bedeutenden ostmalabarischen Stadt Palghat (1858) und das neue Christendorf Kodakal in Malibar (1862). Im Jahr 1859 wurde die von D. Mögling gegründete Kurg-Mission von dem Comité übernommen. Das Missionsfeld an der Westküste Indiens, ausschließlich von Basel (freilich dünn) besetzt, ist 140 Stunden lang und 40 breit. In Afrika erstreckt sich das Arbeitsfeld nicht über 30 Quadratmeilen, und diese sind nicht ausschließlich von Basel besetzt. Unter den Ga- und Otschinegern sind unter Josenhans vier neue Stationen errichtet worden: in Abokobi (1854), Odumase (1856), Kjebi und Anum (1861). In China erstanden die zwei Stationen Lilong (1852) und Tschonglok (1864).

Statt Jahr für Jahr gelang dann kaum alle zwei Jahre regelmäßig eine weitere Gründung. Die Fortschritte der Heidenbekehrung waren unerwartet langsam. Die Pflege der gegründeten Christengemeinden erforderte allzuviele europäische Kräfte; deren Nachsendung und Erhaltung wurde aber immer schwieriger, weil durch die Entwerthung des Geldes immer theurer. Je größer überhaupt der Apparat, je verwickelter die Maschinerie wurde, desto unzureichender wurden die Mittel. Das machte diese 15 Jahre hindurch schwerste Sorgen und Nöthen für das Comité und die Inspection und zwar gleich von Anfang an.

Denn Josenhans durfte die Erbschaft seines Vorgängers nicht cum beneficio inventarii antreten, wie es dieser konnte. Hoffmann hinterließ ihm keine vollen Cassen, sondern nur die Gewißheit: „Soll die Missionsanstalt zu Basel bleiben, was sie ist, so muß sie kräftigere Unterstützung finden.“ Und doch wurden die Zeiten immer schlechter, so daß kaum abzusehen war, wie Württemberg in diesen funfziger Nothjahren mehr als die bisherigen 30,000 Gulden, die Schweiz mehr als die bisherigen 40,000 und Baden mehr als die bisherigen 10,000 liefern könnte. Die Missionsgesellschaft mußte 1851 ein Anlehen von 55,000 Franken auf-

nehmen. Doch die Nachrichten und Aussichten, welche der Inspector von seiner Visitationsreise heimsandte und brachte, waren so ermuthigend, daß schon im Jahre 1852 eine Mehreinnahme von 86,000 Franken sich ergab. Am Jahresfeste und nachher, da der Inspector die Nachbarländer bereiste, bei Missionsconferenzen, -Festen und -Stunden wurde der Missionsmuth und Opfersinn neu entflammt. Deus vult! hieß es, und im Jahre 1854 war das verpfändete Missionshaus wieder „freies Eigenthum des Herrn". Es stellte sich heraus, daß die Einnahmen seit 34 Jahren sich verachtfacht hatten (1820 betrugen sie 44,553 Franken, 1853 aber 333,537).

Allein die heimkehrenden Invaliden, Wittwen und Missionskinder (deren 1853 auf einmal 23 nach Basel zur Erziehung in ein besonders für sie errichtetes Haus kamen), die Vermehrung der Bauten, der Arbeiter und der Unterstützungen an die Bekehrten draußen, Unglücksfälle wie Schiffbrüche, Brandlegungen, Zerstörungen bewirkten, daß im October 1854 schon wieder eine Schuld von 80,000 Franken angelaufen war. Da wurde den Zöglingen die Frage nahe gelegt, ob sie auch dann in die Heidenwelt vertrauensvoll auszuziehen bereit seien, wenn die steigende Armuth der Casse ihre Hoffnung auf die Unterstützung der Heimath vermindere. Manche Missionare erboten sich auch zu freiwilligen Opfern und wollten lieber ihr Brod mit der Hände Arbeit erwerben, als die Zahl der Auszusendenden vermindert sehen a).

Ganz zu derselben Zeit hatte auch die englisch-kirchliche Missionsgesellschaft ein so bedeutendes Deficit, daß es sich fragte: soll das Werk sich nach der Casse oder die Casse sich nach dem Werke richten. Die Generalversammlung beschloß einstimmig Erhöhung des Cassenstandes. Das war ein Vorbild für Basel. Und wirklich, zwanzig christliche Männer schossen in 14 Tagen 45,600 Franken zusammen; andere Freunde folgten; in zwei schweizer und einer württembergischen Gemeinde stand die ganze Bürgerschaft zusammen und sandte namhafte Beiträge an Geld und Naturalien. Die Hülfsvereine setzten allenthalben frische Hebel an. Endlich wurde eine Hauptfinanzquelle erfunden in dem (schon 1815 von

a) Jahresbericht 1855, S. 33. 95.

D. Steinkopf vorgeschlagenen) „Halbbatzenverein". Derselbe war zunächst unter wenigen Baseler Fabrikarbeitern und Dienstboten gegründet, hatte von selbst größere Ausdehnung gefunden und sollte nun über das ganze Baseler Missionsgebiet in geordneter Organisation verbreitet werden. Sammler sollten je 10 Geber suchen und von diesen jede Woche einen halben Batzen oder zwei Kreuzer sammeln und alle 10 Wochen abliefern. Das brachte gleich im ersten Jahre $18^{55}/_{56}$ einen Zufluß von 68,000 und im folgenden Jahre 165,000 Franken, und seither jährlich mehr. Auch Ostindien selbst lieferte mehr als bisher. Ein Baseler gab 1856 baare 160,000 Franken. Ein anderer vermachte 200,000. Nun konnten 1857 auf einmal 22 Brüder und Schwestern in die Stationen gesandt werden zur Ablösung der alten und kranken Arbeiter. Als im Jahre 1858 der Bau eines neuen Missionshauses zur Vereinigung sämmtlicher Anstalten für nöthig erkannt wurde, fand sich das Geld dazu vom Erlös des alten und durch die Großmuth eines reichen Baselers, so daß nur noch 50,000 Franken zu dem über 500,000 Franken werthen Bauwesen zu sammeln waren.

Aber die vermehrten Schulanstalten in Indien namentlich kosteten auch immer mehr. Im Jahre $18^{61}/_{62}$ stellte sich wieder ein Deficit von 311,000 Franken heraus. „Soviel schuldet eure Liebe unserer Casse, wenn wir die wirklichen Schulden bezahlen und das Werk ferner betreiben sollen", — das wurde am 4. Juli 1862 den Missionsgästen und -Freunden mit dürren Worten gesagt. Neue Reiseprediger wurden ausgesandt in die Schweiz, nach Baden, Elsaß, Württemberg, Frankfurt, Oesterreich, selbst Rußland. In Folge dieser Anstrengungen ging $18^{62}/_{63}$ im Ganzen über eine Million Franken ein. Doch blieben 121,000 Franken Schulden, trotzdem daß das Comité allenthalben Ersparungen durchsetzte, eine unfruchtbare Station (Malasamudra) eingehen ließ, den heimkehrenden Missionaren den Weg um's Cap oder, wenn durch Aegypten, auf zweiter Fahrclasse anwies und den nicht ganz Invaliden keine Unterstützung von der Missionsgesellschaft mehr verhieß. Zu dem elenden Finanzstand kam in diesem Jahr noch die Trauer um den Heimgang von Missionshauptleuten wie D. Barth,

Henhöfer und Stier (dem früheren Lehrer an der Missionsanstalt). Während es daheim so stand, verlangte man nicht blos in die eigenen Missionsstationen, sondern auch von Seiten der auswärtigen (englischen, holländischen, bremischen) Gesellschaften und für die evangelischen Deutschen in Nordamerika, neuerdings auch in Brasilien immer neue, immer mehr Mannschaft. Und weil eben aus diesen Regionen, neuerdings selbst aus den alten Missionsplätzen Armeniens von Früchten der früheren Saat erfreuliche Kunde kam, hegte man die Hoffnung, die Missionsfreunde werden sich ebenfalls zu neuen Opfern beeilen. Aber man täuschte sich.

Nun ging es ernstlich an's Reduciren. Etliche 20 Heidenschulen mit über 1000 Schülern in Indien wurden aufgehoben; den indischen Gemeinden wurde angesonnen, sich auf eigene Füße zu stellen und eine Kirchensteuer umzulegen; die Station in Taliparambu, wo an den Götzenfesten bis zu 25,000 Menschen zusammenkommen, sollte (zu welchem Triumph der Brahmanen!) verlassen werden; endlich, weil und wenn das Alles nicht hälfe, blieb nichts Anderes übrig als Rückzug, Reduction im Großen.

Das ging als Schreckenswort aus in die „Missionsgemeinde“. Zur Losung ward gegeben: nicht blos völlige Schuldentilgung, sondern noch ein Ueberschuß bis auf's Jubeljahr 1865! Und siehe, die Reichen griffen in die Tasche, die Armen legten den kärglichen Lohn eines Tages in die Missionscasse; die Missionsgesellschaften und -Vereine brachten über 225,000, einzelne Missionsfreunde 191,000, die Halbbatzencollecte 242,000 ein; außerdem wurden zur Schuldentilgung aus der Schweiz 31,000 Franken, aus Württemberg 35,000, aus der übrigen Welt 12,000 gegeben, und endlich wurde als eine besondere Gabe als Dankopfer zu einem Jubiläumsfond gestiftet aus der Schweiz 27,000 (darunter von zwei Baselern allein 20,000), aus Württemberg 25,000, aus Baden, Preußen u. s. w. 8000, zusammen 60,809 Franken. Der Berliner Generalsuperintendent und Schloßpfarrer Hoffmann hatte als Großalmosenier der Mission bei allen evangelischen Schloßportalen in Deutschland angeklopft. In Württemberg hat die Stimme des allverehrten Prälaten Kapff den weitesten Wiederhall gefunden, so daß am allermeisten Gaben aus Württemberg

kamen, nämlich 253,000 Franken, während die Schweiz 232,000 steuerte und Basel 132,000 schenkte.

So standen am Jubiläum sämmtliche Besitzthümer der Mission in Basel und in den Heidenländern wieder vollkommen schuldenfrei da. Auch ein Ueberschuß von 31,000 Franken war in der Hauptcasse. „Die Missionsgemeinde" hatte ihre Pflicht gethan, sie war zu ihrem Werke gestanden, man konnte danken und loben.

Zum Triumphiren aber fühlte man keinen Grund. Die Fragezeichen standen und stehen ernst und groß vor der Zukunft. Das Comité hat im Jahr vor dem Feste sich nicht verborgen, daß für sie und ihre Missionare eine wichtige Lehre darin liege, wenn die freundlichsten und kräftigsten Eindrücke bei Festen, Conferenzen und Besuchen so oft nicht vermochten, die Freunde zu anhaltendem Gebet und kräftiger Hülfe zu bewegen [a]). Sie wird im Jahr nach dem Feste nicht aufhören dürfen zu erwägen, ob die mit ihr verbundenen Kreise im Stande seien, weitere größere Opfer zu bringen. Nicht jedes Jahr ist Jubiläumsfest; jedes Jahr aber wird die Mission kostspieliger. Wie denn die ostindische Mission, welche 1860 328,734 Franken kostete, im Jahre 1865 bereits 403,337 Franken erforderte und ferner noch mehr beansprucht, wenn sie in erwünschter Weise sich fortbewegen soll.

In der Finanzgeschichte der letzten 15 Jahre spiegelt sich die Entwicklungsgeschichte dieser Missionszeit. Gegenüber dem nicht leichten, aber still fortschreitenden Gang der ersten Epoche, der Zeit des Schwärmens, gegenüber dem mit fliegenden Fahnen und klingenden Geldern geschehenen Schnellschritt der zweiten Epoche, der Zeit des Stürmens, ist in der dritten, der Zeit des Rechnens, ein Wechsel zwischen Vorwärts und Rückwärts, zwischen Anstrengung und Ermattung, zwischen Hoffen und Zweifeln. Schon 1853 mußte geklagt werden über Abnahme der gediegenen Freunde der Mission trotz der wachsenden Zahl der Missionsfeste. „Die alten Stammhalter des Missionsgeistes gehen heim, das nachrückende Geschlecht tritt die früheren Gleise vollends aus, ohne zu fragen, wie jene thaten. Darob verflacht sich der Geist der Missions-

---

a) Jahresbericht 1864, S. V.

vereine, wenn sie nicht erlahmen oder gar zu Grabe gehen." a) Man suchte nachzuhelfen durch straffere Anspannung und kräftigere Anregung der neu organisirten Vereine.

Einzelne Mitglieder des Comité's wurden abgeordnet, um über den Gang der Angelegenheiten mit denselben eingehender zu verhandeln. Die alte Organisation der pietistischen Gemeinschaften in Württemberg wurde zu Bruderconferenzen, d. h. zu regelmäßigen Conferenzen mit Stundenhaltern benützt, ehemalige Missionare beauftragt, jährlich Missionsconferenzen in den einzelnen pietistischen Sprengeln des Landes zu halten, um das Missionsinteresse zu stärken. Der Erfolg dieser Agitation ist in den immer neuen Schuldentilgungen zu Tage getreten.

Aber alles Anziehen menschlicher Stränge kann doch nicht geben „ein neues, größeres Maß des Geistes und der Kraft", wie es nach dem Bericht von 1854 (S. 17) die ganze Missionsgemeinde, d. h. die Gesammtheit der hinter der Anstalt stehenden Freunde sammt dieser selbst bedarf. Denn auch im Missionshause ertönten wieder und wieder Klagen über mangelnde Geistesfrische. Die große Finanzkrisis 1855 stellte die Nothwendigkeit lebendiger Erneuerung, größeren Aufschwungs des Missionsinteresses in helles Licht b). Daß in den heimathlichen Missionskreisen, nicht weniger im reichen Basel als im armen Württemberg c), so lange Jahre hindurch die Geldfrage eine Rolle spielte und eine Bedeutung gewann, die sie in der Missionswelt und unter Kindern Gottes niemals haben sollte", — daß dabei in dem Comité und bei vielen

---

a) Jahresbericht von 1853, S. 18.

b) S. Jahresbericht 1855, S. 21.

c) In den übervölkerten wein- und landbauenden Gegenden dieses „Gartens Deutschlands" kommt noch heute vor, was vor 40 Jahren L. Hoffacker aus seinem Rielingshausen erzählte. Auf einem Montagsspaziergang begegnete ihm ein armer Schneider, der hatte einen halben Eimer Wein gelesen und 9 Gulden erlöst. Dankbar hatte er davon einen Groschen gestern für die Mission in's Opferbecken gelegt, aber darüber Händel mit seiner Frau bekommen, die es einen Leichtsinn geheißen, daß er so viel geopfert, denn der Mann hatte 18 Gulden Steuer und 10—15 Gulden Zinsen zu zahlen und keine weitere Einnahme als den Herbsterlös!

Freunden der Sache viel Unglauben und Kleinglauben mit unterlief, das ist offenes Geständniß. Zur Eröffnung neuer Geistesquellen, wie sie die Mission bedarf, wird empfohlen gemeinsame Bitte und Fürbitte um Pflanzung eines frischen, ganzen und vor allen Dingen aufrichtigen und wahren Christenthums anstatt der modernen Halbheit und Lauheit, die leider auch manche s. g. christliche Kreise in schreckenerregendem Umfang ergriffen hat[a]). Kann auch 1859 gesagt werden, daß das Missionsinteresse zugenommen habe und daß selbst in solchen Gegenden, wo seit Jahrzehnten Vieles für die Mission geschah, die Zahl Derer gewachsen sei, welche sich mit Nachrichten aus der Heidenwelt befassen und für die Mission thätig sind, daß die Feste und Conferenzen immer noch überall zahlreich besucht werden und die Reiseprediger auch da, wo die Mission nie öffentlich genannt wurde, freundliche Aufnahme finden: so wollte es die Leiter des Missionswesens doch bedünken, als ob der Strom des Missionslebens, je breiter er wird, an manchen Stellen auch um so seichter und trüber werde[b]). Am Jubelfest selber mußte als Thatsache ausgesprochen werden, daß die Missionsvorträge der Reiseprediger, wenn sie nicht immer Neues auftischen, den Zuhörern bald nicht mehr genügen wollen, während eigentlich die Arbeit der Reiseprediger gutentheils von den Missionsfreunden selbst gethan werden sollte und könnte; daß die regelmäßigen Missionsstunden an vielen Orten theils eingegangen, theils wenig besucht sind. Wenn schon das über kurz oder lang nachtheilige Folgen in mehr als einer Beziehung nach sich ziehen muß, so ist noch wichtiger die vielfach gemachte Bemerkung, daß in vielen christlichen Kreisen an die Stelle der Besprechung des Elends und der Erlösungsbedürftigkeit der Heidenwelt die Klage über die Geringfügigkeit der Missionsthätigkeit getreten ist, wenn nicht gar die Kritik des Missionswesens in den Vordergrund tritt. In den Missionsvereinen selbst wird auch die Stimmung getrübt und die Thatkraft gelähmt durch die ungeschieden und unvermittelt neben einander gehegten unvereinbaren Ansichten über den Missions-

---

a) Jahresbericht 1856, S. 28. 24.
b) Jahresbericht 1859, S. 28. 29.

betrieb. Die Vereine selbst sind mannigfach schlecht organisirt, und daher keine Vermehrung der Glieder, kein rechtes Zusammenwirken mit anderen Vereinen. Das Alles freilich entspricht der Signatur unserer Zeit nur zu sehr: „Arbeitsfülle und Mangel an tüchtigen, willigen Arbeitern, Vereinigungstrieb und Unabhängigkeitsverlangen, Bedürfniß einsichtsvoller und kräftiger Leitung und Abneigung gegen jede hervorragende Persönlichkeit, Wissensdünkel und Unwissenheit, hohes Selbstgefühl und Schwäche, Bequemlichkeitsliebe und hohe Anforderungen an Andere. Weltliches Wesen und Glaubensarmuth aber nimmt überhand und das Verlangen nach Gott und das Warten auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi sind in starker Abnahme begriffen. Auch wir Missionsleute sind Kinder dieser Zeit.“ So der Festbericht a), der zum Jubeln weder Lust hat, noch macht, vielmehr ganzen Ernst macht mit dem schon 1859 von Inspector Josenhans ausgesprochenen, diese Epoche der Missionsgesellschaft bezeichnenden Worte: „Wir sind keine Jünglinge mehr. Das Missionsleben erscheint uns nicht in dem rosenfarbenen Licht, mit welchem die Phantasie vieler Missionsfreunde dasselbe sich bisweilen so lieblich und glänzend ausmalt. Wir stehen auf dem Boden der Wirklichkeit. Wir wissen, daß unser neue Arbeit wartet, neue Opfer, neue Selbstverleugnung.“ b)

Laut diesen Bekenntnissen und Klagen hat sich nun allerdings Manches bestätigt, was leise oder laut von den ursprünglichen Missionsleuten befürchtet wurde, als mit den vierziger Jahren die Baseler Mission mit so vollen Segeln in den großen Ocean auslief. Alle maritime Bewegung muß sicheren Rückhalt in einem jener Bewegung folgenden Hinterland haben. Die progressive Bewegung der überseeischen Mission Basels fand in der Heimath, im Hinterland der s. g. Missionsgemeinde, nicht den entsprechenden Kraftzufluß. Im funfzehnjährigen Kampf mit Deficits wurde kein entscheidender Sieg errungen. Die Art, wie zwar immer wieder das Nöthige zusammengebracht wurde, macht den Eindruck des Gewaltsamen, des moralischen Zwanges. — Die Baseler Mission hat bis

a) 1865, S. 8. 9.
b) Jahresbericht 1859, S. 31.

heute ihre eigentlichen Lebenswurzeln doch nur in den pietistischen Kreisen Basels und der umliegenden Länder. Ueber die Kräfte dieser Kreise ist sie materiell und formell hinausgeschritten. Der Hinüberschritt in die Kirche hat das materiell nicht eingetragen, was nöthig war zur Deckung der in Hoffnung auf diese weiteren Zuflüsse aus der Kirche gewagten Ueberschreitungen des Etats, der nur auf die eigentlich pietistischen Kreise sicher zu berechnen war. Was wird sein, wenn die Hauptmänner, welche die Verbindung der pietistischen Gemeinschaften mit der Kirche bewirkt und in Händen haben, vom Schauplatz abgetreten sein werden?

Daß die Kirchen den Missionsberuf in energischer Weise anerkennen und bethätigen, dazu hat es vorerst keinen Anschein. Denn der Kampf des Rationalismus und mehr oder weniger pietistischen Positivismus in der Schweiz verspricht für die äußere Mission wenig genug[a]). Wie Basel es verspürt, daß in Baden ein anderes „Bewußtsein" am Majoritätsruder sitzt, ist im Jahresbericht von 1865, S. 7 angedeutet. In Württemberg ist zwar das Kirchenregiment der Mission in Basel fortwährend freundlichst zugethan, aber die jetzige Tübinger Facultät steht zu derselben in ganz anderem Verhältnisse als zur Zeit Steudel's und Schmid's, so daß der größere Theil der jungen Geistlichkeit Württembergs der Mission

a) Nichts hat allerdings der Baseler Mission geschadet (Jahresbericht 1865, S. 7) das aus rationalistischem Lager hervorgegangene Buch des Berner Irrenhausgeistlichen Langhans: „Pietismus und Christenthum am Lichte der äußeren Mission. Leipzig 1864." Das ist eine Kritik — seltsam unkritisch, also unwissenschaftlich und ungerecht, daher unwirksam. Nirgends können Namen, Orte und Zeiten leichtfertiger zusammengeworfen werden. Nirgends kann über die Phrase strenger gerichtet und mehr Phrase getrieben sein. Für Langhans gilt alle positive Theologie, aller Bibelglaube, alles kirchliche Bekenntniß und Thun seit Luther (und „der von ihm gestifteten Secte") für verdammenswerther Pietismus. Nur Herrnhut wird ausgenommen! Alle kirchliche und pietistische Mission ist als Ausgeburt eines irreligiösen und unwissenschaftlichen Dualismus nichts als „Humbug, Streitsucht, Taktlosigkeit und Phrase". „Immanenz dagegen ist Liebe, und Liebe wird weise machen!" (S. 131.) Der unkritische Kritiker, welcher durch seine farrago von überall herausgerissenen Citaten kaum die Unkundigen blenden kann, ist durch D. Gundert's Sachkunde im Missionsmagazin 1865 kritisch vernichtet worden.

ferne bleibt. Letzterer wird entgegengehalten, daß an die Stelle der Seminarbildung im großen Missionshause lieber die Universitätsbildung treten und statt der „Missionsfabrik“, der industrie- und fabrikmäßigen Aussendung, eben nur gehen sollte, wer, innerlich berufen und getrieben, apostolische Fertigkeit hat, das Evangelium des Friedens unter den Heiden zu treiben. Nicht Massenerziehung, nicht Massensendung, nicht Massenbekehrung — sondern Einzelerziehung, Sendung und Bekehrung ganz wie Gott dazu winkt und wirkt, das wird verlangt. Die „weltförmige und weltmännische Art“, das menschliche Rennen und Treiben, das Geldsammeln, das Festgetöne, das Vielschreiben und Vieldrucken — erscheint vom Uebel. Ernstlich wird protestirt gegen die Mission als eine allgemeine Christenpflicht, da das Wort: „Gehet hin in alle Welt“ ꝛc. nur speciell und specifisch den Jüngern gegolten habe und seither nur den besonders Berufenen gelte. Endlich wird die Meinung und Behauptung zurückgewiesen, daß die Theilnahme an der Missionssache das Lebenszeichen der Christen sei.

In diesem trifft die äußerste Rechte, welche jenseits der Kirche und ihrer Lehre lediglich auf dem Bibelgrunde stehen will, mit der äußersten Linken zusammen, welche jenseits der Kirche und Bibel lediglich auf der „immanenten“ Vernunft steht. Erst jüngst hat nun ein Hauptapologet der Mission a), ein verdienter Missionar und ein tüchtiger Gelehrter, offen zugestanden, daß allerdings die Missionspflicht von manchen Seiten zu stark betont werde und daß, wie die Sachen stehen, ihre Erfüllung nicht das sicherste Lebenszeichen eines Christen genannt werden kann. „Es gibt Leute, welche sie als ein Werk betreiben, ja als ein Lieblingswerk, und haben doch den Glauben nicht, welcher sich durch Liebe, Demuth, Wahrheit im nächsten Kreise wirksam erweist.“ Auch das wird zugegeben, daß manche Missionare gewisse Dogmen zu einseitig cultiviren, mit der Erklärung der geoffenbarten Wahrheit es sich zu leicht machen, daß nicht von Allen gehöriger Werth auf gründliche Fortbildung gelegt werde, — abgesehen von manchen Tactlosigkeiten und Uneinigkeiten, die mit unterlaufen. — „Gewiß sollten die

a) Missionsmagazin 1866, März u. April, S. 97. 153 ff.

besten Männer hinausgehen, es giebt leider viel schwache Missionare, wackere Leute, die aber nicht viel ausrichten. Die Frage: und wer ist hiezu tüchtig? ist noch nicht gehörig beantwortet, seit Paulus 2 Kor. 2 sie angeregt hat. Ich stehe nicht an zu behaupten, daß alle Leiter des Missionswerks mit Freuden ihr Missionshaus schließen und sich mit Aussendung der von Gott ihnen angebotenen Männer begnügen würden, wenn sie einen Weg wüßten, die trefflichsten Kräfte zu bekommen. . . . . Wir halten es aber für einen Aberglauben, wenn man meint, zu einer praktischen Thätigkeit, wie die Mission ist, gebe es nur einen schmalen Weg, nämlich den durch die Universität." Hiebei wird an den ehemaligen Schlossergesellen Williams, den Apostel der Südsee, an den Schreiberei-Incipienten Schmidt, den Hauptmann der rheinischen Mission, erinnert. Auch an Baseler darf erinnert werden, welche mit wissenschaftlich gebildeten Theologen auf einer Linie stehen.

Gewiß ist, daß die Mission nicht auf die vereinzelte, aus der Universität sich ihr zuwendenden Kräfte verlassen kann, wenn überhaupt der Missionsbetrieb ein stetiger und geordneter sein soll. „Durch die Missionshäuser wird die Recrutirung für die Mission eine geordnete. Sie können nicht die besten Leute schaffen; sie weisen aber viele unreife und unzulängliche Kräfte zurück und geben den brauchbaren Gelegenheit, im christlichen Leben zu reifen und ein Maß von Bildung zu erwerben, das ihnen den Eintritt in ihren Beruf bedeutend erleichtert[a]).

Schließlich aber mußte und muß denjenigen, welche die Universität für den rechten Ausgangspunkt der Mission halten, entgegnet werden: wenn sich doch mehr junge Theologen der Mission zu Gebot stellen wollten[b]); welch ein trefflicher Weg wäre ihnen zur geistlichen Erfahrung, zur Erweiterung ihres Gesichtskreises, zur Bewahrung vor unfruchtbarem Schulgezänk und vor Verknöcherung im Formenwesen dargeboten und welchen Segen hätten die heimathlichen Kirchen davon, wenn unter ihren Dienern

---

a) Missionsmagazin 1866, S. 156.

b) In 26 Jahren ist doch über ein Dutzend württembergischer Theologen in Basels Diensten gestanden.

eine Schaar von Männern wäre, welche nach einer tüchtigen Universitätsbildung in der Mission ihre praktische Laufbahn begonnen hätten a). Ein im Dienst der Mission stehender Theologe hat eine Aufforderung an gläubige Prediger (und Lehrer) zum Missionsdienste in Form von elf Thesen ergehen lassen, welche zwar zu weit gehen mit dem Satze, daß ein junger Mann, der nie ernstlich die Frage erwogen, ob er nicht Missionar werden soll, von der Liebe zu den Brüdern noch nicht viel inne geworden ist und sich in seinem Geiste noch nie mit den Verheißungen der Schrift gründlich beschäftigt habe. Aber richtig ist die Bemerkung: „Es deutet auf einen unbefriedigenden Stand des Glaubenslebens in der Kirche überhaupt oder in der Particularkirche eines Landes, wenn Diejenigen, welchen das Predigt- oder Lehramt als Lebensberuf zugefallen ist, die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden grundsatzmäßig oder factisch ganz Denjenigen überlassen, welche keine Theologen und Pädagogen von Haus aus sind." b) Gewiß, so lange die Theologen, Pädagogen, Mediciner, Juristen, Cameralisten und Kaufleute glauben, der Missionsdienst eigne sich nur für Bauern, Weingärtner und Handwerker, und so lange sie diesen die Missionsarbeit überlassen, während sie zu Hause nach baldigen Anstellungen und bequem an der Eisenbahn gelegenen Stellen speculiren, — so lange ist der Missionssinn noch kein allgemeiner. Gegenwärtig stehen 5 württembergische Theologen unter 87 Missionaren im Baseler Dienste. Aus andern Facultäten kommt fast Niemand. Für die höheren Lehranstalten in Indien waren zahlreiche tüchtige Reallehrer nöthig, man bekam sie in der Heimath trotz allen Verhandlungen nicht.

Was an Geld und Leuten sich einstellt, kommt noch immer fast ausschließlich aus der pietistischen „Missionsgemeinde". Diese arbeitet und betet für die Mission. Obwohl auch „viele unserer lieben Söhne und Töchter ebenfalls lieber zu Hause bleiben, als in die Mission gehen und vielen Vätern und Müttern sogleich das Herz entfällt, wenn eines ihrer Kinder vom Missionsdienst redet" c).

a) Geß im Jahresbericht 1857, S. 57.
b) Jahresbericht 1856, S. 123.
c) Jahresbericht 1859, S. 46.

Wenn solches am grünen Holze geschieht, was will am dürren werden? Die Kirchengemeinde opfert wohl nach Vorschrift am Epiphaniasfeste des Jahrs einmal. Aber an den Missionsfesten und -Blättern geht sie vorüber. Oeffentliche Missionsstunden werden in den Kirchen nur selten gehalten und nur sporadisch besucht. Die Halbbatzencollecte mit ihren andringenden Sammlern wird in tausend Häusern eben als eine Drangsal geduldet.

„Schien es denn vor 20 Jahren möglich, die Masse der evangelischen Kirchen für die Mission zu gewinnen, so ist nun constatirt, daß diese Masse nicht dafür empfänglich ist. Der Sonderbundskrieg in der Schweiz und die deutschen Revolutionsjahre haben gezeigt, daß das deutsche und schweizerische Volk in der Mehrzahl seiner Glieder andere Ziele verfolgt, als die christliche Neubelebung der Heimath und die Bekehrung der Heidenwelt.“ a)

Ganz gewiß sind in diesen Jahrzehnten viele früher der Mission ferner Stehende und Abgeneigte für die Mission gewonnen worden. Die Kirchen empfingen mancherlei Anregung nach innen. Sie erkannten das Bedürfniß der Erweckung und Erneuerung und auch das Bewußtsein, daß für die Kirche die Mission eine unverjährbare Schuld ist. Und wenn sie gelernt hat und angetrieben worden ist, zunächst in der Heimath zu missioniren, wie es in der heimathlichen Vereinsthätigkeit und am lebendigsten dermalen im Gustav-Adolfs-Verein geschieht, so ist das schon ein großer Gewinn. Die Mission andererseits wurde einmal aus dem engen Kreis des Privatlebens herausgerückt. Sie erhielt dadurch größere Mittel, um die Länder der Heiden nicht blos von einzelnen Predigern flüchtig durchziehen zu lassen, sondern auch festen Fuß zu fassen und auf Volksunterricht und Gemeindebildung sich einlassen zu können. Eben indem die alten Missionskreise sich ihrer Angehörigkeit zu der großen Gemeinschaft der christlichen Kirche neu bewußt, also kirchlicher gesinnt wurden, kam den Leitern und Arbeitern der Mission zu klarerem Bewußtsein, daß es Aufgabe der Mission sei, nicht blos Einzelne dem heidnischen Verderben zu entreißen und dann sich selber zu überlassen, sondern sie auch in Gemeinden zu sam-

a) Heidenbote 1865, S. 45.

meln und das Leben der neuen Gemeinden nicht blos durch gottesdienstliche Einrichtungen zu stützen, sondern allseitig zu einer das ganze eheliche, häusliche, pädagogische und Erwerbsleben umfassenden Gemeinschaft im Herrn zu gestalten, ein wahrhaft schriftmäßiges Gemeindeleben zu gründen a). Erst in der Gemeinde ja kann sich der Christ, auch der neubekehrte, bewähren. Hierzu muß den Gemeindegliedern auf praktischem Wege und durch Vorführung christlicher Vorbilder ein Begriff verschafft werden von solchem christlichen Arbeits-, Gewerbs- und Handelsleben; es muß Gelegenheit gegeben werden, unter Aufsicht und Anleitung europäischer Christen an die Ausübung aller bürgerlichen Tugenden zu gewöhnen. So kam man auf die oben genannten Missionscolonien und -Werkstätten, welche nicht blos finanziell auf eigenen Füßen zu stehen, sondern zur festern Gemeindebegründung mitzuwirken haben. Es durfte nicht, wie man noch vor 20 Jahren meinte, zugewartet werden, bis die Eingeborenen selbst an das Alles Hand anlegen und es national ausgestalten konnten. So hat die Baseler Mission, während sie in der Heimath kirchlicher geworden, auch draußen die kirchliche Organisation anzubahnen gelernt. Von der Kirche wird denn auch die Baseler Mission nicht mehr lassen wollen noch können, so lange in derselben das Bibelwort frei ist und die ungläubigen Majoritäten nicht die Herrschaft erhalten. Auch die Kirchlich-Gläubigen müssen willkommen bleiben, wenn sie auch nicht in allen Stücken gleichen Schritt und Ton mit den Pietistisch-Gläubigen halten.

Für den eigentlichen Fortgang der Baseler Mission aber wird Alles darauf ankommen, ob und wie ihre alten Stammhalter, die pietistischen Gemeinschaften, sich fernerhin zu ihr stellen; ob sie ihrer Arbeit nicht müde geworden, ob sie frisch anfassen und sich zu noch kräftigerer Betreibung des Missionswerks zusammenfassen lassen. Zugestanden ist, daß die alte Begeisterung der ersten Liebe b) nicht mehr da ist. „Der Frühlingshauch ist dahin. Die hohen Erwartungen der Väter sind nicht erfüllt. Die Missionsarbeiter Basels

---

a) Heidenbote, S. 45. 46. 17.

b) Heidenbote, S. 63 ff.

waren keine Petrus, Paulus und Johannes, auch keine Lukas, Timotheus und Titus. Männer, wie die Reformatoren, wie Bengel, Oetinger, Rieger, Hoffacker, Spleiß, Henhöfer sind nicht von ihnen erreicht worden. Das heutige „Missionszeitalter“ ist weit kein „apostolisches“. Man glaubte früher, es werden aus den Fußtapfen der Baseler Sendboten allenthalben rasch Gemeinden erstehen; nur Wenige werden genügen, ganze Völker zu bekehren. Nun aber ist der Erfolg fünfzigjähriger Arbeit nach Hunderten statt nach Tausenden, nach Tausenden statt nach Zehntausenden zu zählen. Das hat die Herzen abgekühlt. Der liebliche Duft, der über das Baseler Missionsleben in seiner Kindheit und Jugend ausgebreitet war, ist im Begriff, von der Hitze des Tages verzehrt zu werden. Die Heimath sieht sich überfordert und zweifelt, ob sie die Opfer im bisherigen Maß vermehren könne.“

Wenn hiernach an Stelle der früheren Begeisterung die Nüchternheit getreten ist, so kann das an sich nur heilsam sein. Sie ist ein Element der Stärke. Das andere aber ist die Eintracht. Daß letztere im Baseler Missionskreise vielfach gestört ist seit 3 Jahrzehnten, ist ein schmerzliches Bekenntniß. Eigenmächtige Privatunternehmungen früherer Missionäre wurden der Gesellschaft zu einem Pfahl im Fleische. Eine ganze Schule gläubiger Theologen fördert wenigstens die Freudigkeit für Basel nicht. Am schlimmsten machte sich fühlbar die Gründung der Missionsanstalt auf St. Crischona durch Spittler, dessen Idiosynkrasie sich schon bei Gründung der Missionsanstalt nicht befriedigt fühlte. „Zwar haben die sogenannten apostolischen Männer von Crischona bis jetzt nicht Eine Gemeinde zu Stande gebracht. Aber die einmal von Freunden aus ihren eigenen Reihen der Missionsgesellschaft gemachte Concurrenz hat die früher so einige Missionsgemeinde zertrennt und droht englische und amerikanische Zustände herbeizuführen, wo die Gemeinden und Gemeinschaften von den Agenten der Missionsgesellschaften herüber und hinüber gezogen und gerissen werden a).“ Dies ist ein dunkler Schatten, der sich gegenwärtig über Basels Zukunft lagert. Ob der Riß noch einmal ab-

a) Heidenbote 1865, S. 67.

gewendet und die Einigkeit wenigstens in Basel selbst wieder hergestellt werden kann, oder ob sich die Scheidung vollziehen muß, ist die Frage. Eine Scheidung würde freilich Klärung bringen; die ungleichartigen Elemente würden sich sondern und jede Partei könnte wissen, worauf sie zu zählen, wohin und wie weit sie gehen kann, ob sie auch materiell schwächer in's Feld rücken müßte als bisher. Alles das ist vom Missionshause im Jahre der Jubelfeier offen vor aller Welt dargelegt worden.

Uns dünkt es ein Großes um solche Offenheit, welche sich in dem Bekenntniß krönt, „daß auch in unserer Mission von Anfang an viel geirrt, gefehlt, versäumt, verdorben und gesündigt worden ist auf allerlei Weise“. Es ist ein Großes, daß man in Basel ganz gegen sonstige heutige Art Fehler zugesteht und Sünden bekennt öffentlich vor den Menschen. Es ist ein Großes, daß man dort es offen als ein Gericht Gottes erkennt [a]), wie die zwei bedeutendsten gläubigen Männer unserer Zeit in Süddeutschland (D. Beck und Spittler) der Baseler Mission gegenübergetreten sind. Es ist ein Großes, wie auch den Widersachern von der ungläubigen Seite Alles ein- und zugestanden wird, was wirklich als ein wunder Fleck empfunden wird in der Missionsgesellschaft daheim, im Missionsbetrieb und Erfolg draußen [b]). Wo Demuth und Buße ist, da hat auch der Glaube und die Hoffnung Raum.

Wie es nun aber in der Heimath gehe, ob mit neuen Kräften vorwärts oder nicht, — es ist jedenfalls vorgesorgt für den Fortbestand der Stationen draußen und für deren Fortentwickelung hoffentlich. Die Finanznoth hieß noch mehr als von Anfang das Auge richten auf Heranziehung der Eingeborenen für die Missionsarbeit und die Bedienung der gegründeten Christengemeinden. Schon seit länger wurden mit Unterstützung eines deutschen Fürsten Hindu- und Negerjünglinge nach Europa berufen, um im Missionshause zu Predigern des Evangeliums in ihrer Heimath erzogen zu werden.

a) Heidenbote 1865, S. 67.
b) Vergl. die Recension des Langhans'schen Pamphlets im Missionsmagazin 1865, Januar bis April.

Es hat sich herausgestellt, daß beiderlei schwarze Brüder sich dort ganz trefflich machten. Aber es ist für ihre Gesundheit nicht sehr zuträglich und zugleich sehr kostspielig. Deshalb wurden in Indien seit 1859 Mittelschulen errichtet, aus welchen einerseits das Schullehrer-Seminar, das in Udapi mit dem Districtswaisenhaus verbunden ist, andererseits das Predigerseminar in Mangalur seit 1862 sich recrutirt. Ebenso wurde in Afrika die bisherige Katechistenschule zu Akropong in eine vorbereitende „Mittelschule" und in ein Predigerseminar zerlegt und eine zweite Mittelschule in Christiansborg errichtet. Das Gedeihen dieser Anstalten ist die Bedingung für den Fortgang des Werks durch tüchtige eingeborene Lehrer und Prediger. Diese Anstalten setzen aber wieder tüchtige Gemeindeschulen voraus. Auf dieses Ziel wird hingewirkt durch Lehrerconferenzen und Fortbildungsunterricht für die Lehrer; sie müssen aber von unten herauf noch besser beschult werden a). Die Noth der Zeit hat auch zunächst durch Auflösung von „englischen" Regierungs- und heidnischen Volksschulen zu einer Reorganisation derselben Anlaß gegeben, welche das Christenthum wird weiter verbreiten helfen, indem hinfort nur Christen als Lehrer in Missionsschulen in Indien stehen sollen.

Um die Missionare für den Predigtberuf zu sparen, wurden seit 1859 die äußern Angelegenheiten der Mission und die leiblichen Bedürfnisse der Gemeinden bloßen „Laienbrüdern" übertragen. Ein Oekonomieverwalter besorgt die wirthschaftlichen und gewerblichen Dinge in jedem District. Wenn nun auch tüchtige eingeborene Prediger und Lehrer die Missionare nicht blos von der sie allzusehr in Anspruch nehmenden Gemeindepflege ablösen, sondern auch auf der dann wieder freieren Bahn der Reisepredigt, der eigentlichen Missionsarbeit zur Ausbreitung des Evangeliums in das heidnische Volksganze, hülfreich begleiten können, dann, wenn nicht blos „von europäischen Regimentern" der heilige Krieg des göttlichen Worts geführt wird, mag eine neue Epoche der Mission beginnen. Auch die schon gegründeten Gemeinden werden in ihrer äußeren und inneren Existenz gesicherter sein,

a) Jahresbericht 1863, S. 43.

wenn ringsum christliche Luft wehen wird durch günstige weitere Missionserfolge.

Damit ferner die Missionscasse geschont und sie zur Aussendung von mehr Missionären wieder fähiger werde, ist in den letzten Jahren nach schwersten Kämpfen auch der Grundsatz in den indischen Stationen und Districten durchgeführt, daß die armen Katechumenen und Gemeindeglieder nicht Tagelöhner der Mission oder der Kirchenfonds, sondern selbständige Pächter der Kirchengüter oder Tagelöhner eingeborener Christen sein sollen. Damit werden die Missionare von der Oekonomieverwaltung vollends entlastet und die Gemeinden dahin gebracht werden, ihre zeitlichen Angelegenheiten selbst zu ordnen und statt von der Mission finanzielle Hülfe zu bedürfen, ihr selbst unter die Arme zu greifen. Auch der Spott über die „Reischristen“, über das bezahlte Christenthum wird dann aufhören.

Zur ökonomischen Erleichterung der Mission hat jüngst nun auch die Provinzialsynode von Malabar die Fürsorge für sämmtliche arme Christenwittwen des ganzen Landes übernommen. Die Gemeinde Mangalur hat die Kosten ihrer Gemeindeschulen für die Zukunft auf Rechnung ihres Kirchen- und Schulguts übernommen. Alle Provinzialsynoden haben beschlossen, für künftig außer den Kirchenopfern jährlich eine freiwillige Steuer zu Gründung und Mehrung der Kirchen- und Schulfonds von den christlichen Gemeindegliedern zu erheben, wo es irgend möglich ist. Das ist ein bedeutsamer Fortschritt.

In Afrika ist man noch nicht so weit. Doch ist die Gemeindeordnung eingeführt und 1864 sogar die erste Generalvisitation sämmtlicher Stationen mit erfreulichem Ergebniß gehalten worden.

In China wirkten bisher namentlich die Missionare Winnes und Lechler selbst mit vollem Beifall des erklärtesten Gegners der Baseler Mission. Doch sind diese Gemeindlein noch im ersten Stadium. —

Ueberblicken wir zum Schlusse den gegenwärtigen Bestand Basels. Im Januar 1865 befanden sich im Missionshause zu Basel 88 Zöglinge (darunter 36 Württemberger, 20 Schweizer, 7 Badenser, 6 Elsässer, 8 Armenier, 1 Ostindier, 1 Chinese). Sechs Haupt-

und fünf Hülfslehrer geben Unterricht in den drei Abtheilungen des Missionshauses, welches 90 weiße und 6 schwarze Zöglinge fassen kann. (Für Letztere mußte besonders gesorgt werden wegen des Klimas.)

Seit 1816 sind 710 junge Männer in der Missionsanstalt gewesen; von denselben traten aus dem Dienste oder wurden entlassen 189. In's Arbeitsfeld wurden ausgesandt 441, davon starben 134.

Von den Lebenden stehen noch 13 als Prediger unter den evangelischen Gemeinden diesseits und jenseits des Kaukasus. Als Pastoren, Lehrer und Professoren sind gegen 80 in Nordamerika thätig. In Brasilien arbeiten 7 an deutschen und schweizerischen Colonien als Lehrer und Prediger. Auch nach Australien sind neuerdings 2 Zöglinge Basels als Pastoren an deutsche Gemeinden berufen worden.

Diese mehr als 100 Baseler arbeiten meist um geringen Lohn, theilweise müssen sie ihr Brod mit eigenen Händen auf dem Felde verdienen. Hiezu sind sie in Basel eingeschult, wo nicht nur Haus-, Garten- und Feldarbeit, sondern von Jedem auch ein Handwerk und etwas Medicin gelernt wird.

An die englisch-bischöfliche Missionsgesellschaft werden seit 1855 keine Zöglinge mehr abgegeben. Unter den vielen dorthin Abgetretenen hat ein großer Theil das Leben auf Westafrika gelassen; in Indien hat der treffliche Missionar Schaffter 30 Jahre lang (in Tinnevelly) gearbeitet; nächst ihm haben Isenberg, Weitbrecht, Krauß und Kröckeberg sich schönen Nachruhm erworben. Unter den noch im Dienste jener Gesellschaft Lebenden ragen Gobat und Kießling in hohen kirchlichen Aemtern, Pfander, Krapf, Kölle, Schön, Schlenker, Gollmer durch sprachliche und schriftstellerische Arbeiten hervor.

Der norddeutschen Missionsgesellschaft in Bremen dienen 21 Baseler auf der Goldküste.

Acht frühere Missionare dienen in der Heimath als Missionsprediger. In Pension oder Unterstützung stehen nur vier Invaliden und Wittwen. In den Heidenländern arbeiten 87 Missionare (und 50 Frauen): 49 in Ostindien, 32 in Westafrika, 6 in China.

Dazu kommen vier europäische Arbeiterinnen. Eingeborne Arbeiter sind in Ostindien: 39 Katechisten und Evangelisten, 27 Lehrer und 6 Lehrerinnen; in Afrika 22 Katechisten, 6 Lehrer und 15 Lehrerinnen; in China 9 Lehrer und Katechisten.

Von diesen Kräften werden gepflegt auf 26 Stationen (16 in Indien, 7 in Afrika, 3 in China) in 33 Gemeindlein, deren größte Mangalur mit 920, die kleinste Anum in Afrika mit 5 Seelen ist, zusammen 6032 Seelen. Darunter sind 2634 Schüler, nämlich 1900 in den indischen, 613 in den afrikanischen, 121 in den chinesischen Schulen.

Im Jahre 1852 waren „bekehrt" in Indien 1600, in Afrika 117, in China 87, zusammen 1804.

Im Jahre 1865 sind „bekehrte" Gemeindeglieder in Indien 3199, in Afrika 961, in China 316, zusammen 4476.

Die chinesische Mission kostete 18⁶⁴/₆₅ 43,000, die afrikanische 221,000, die ostindische 403,000 Franken. Die übrigen Sendboten in vier Welttheilen 22,000 Franken. Die Missionsanstalt in Basel selbst brauchte 73,000 und die Verwaltungskosten beliefen sich auf 78,000 Franken. Daß die Baseler Missionäre unter allen am geringsten bezahlt werden, ist anerkannt. Sie haben nur zu leben wie ein Mann mittleren Standes mit durchschnittlich 2200 Franken jährlich.

In den ersten 13 Jahren von 1820—32 nahm die Gesellschaft eine Million, in den acht folgenden wieder eine, dann bis 1834 in je vier Jahren eine Million, in den 34 Jahren von 1820 bis 1853 zusammen 5,289,000 Franken ein. Seither stieg die jährliche Einnahme von 300,000 auf 770,000 Franken.

In Summa hat die Missionsgesellschaft von 1820—1865 eingenommen und ausgegeben volle 12 Millionen Franken. Eine große Summe! Aber wenn sie auch nur auf die bereits heimgegangenen und noch lebenden 10,000 Seelen verwendet worden wären, welche durch den Dienst der Baseler Missionäre von Anfang bis heute aus Nacht und Tod des Heidenthums zu Licht und Leben gekommen sind[a]), — wer da sagen will, der große Apparat

a) Jahresbericht 1865, S. 5.

stehe in keinem Verhältniß zum Werk, solche Erfolge lohnen nicht die Kosten, der sage doch an: **was ist eine Seele werth?**

Was die mehr als hundert in vier Welttheilen als Prediger an deutschen Gemeinden wirkenden Baseler Brüder wirkten und wirken, kommt auch auf Rechnung der Missionsgesellschaft. Nicht minder nimmt sie Theil an der Freude und Frucht der im Dienst anderer Gesellschaften thätigen Baseler, welche völlig unbekannte Heidenländer erstmals der christlichen Welt aufgeschlossen, durch ihre Schriften die christliche Wissenschaft bereichert, den Islam oder heidnische Religionen wirksam bekämpft, die ersten Keime christlicher Erkenntniß und Sitte in wilden Boden niedergelegt haben.

Von der Fremde auf die Heimath zurückschauend, legen wir billig in die Wagschale, was durch die Missionsanstalt in Basel den Kirchen zugeflossen ist an geistiger Kraft und geistlichem Segen als Ersatz für die ihr gebrachten geistigen und materiellen Opfer. Was ist es doch um die Erweiterung des Blickes und Interesses für die Menschheit und Menschlichkeit, für Gottes Reich und Gottes Führung bei so viel Tausenden, welche ohne die Verbindung mit der Baseler Mission in diesen süddeutschen und schweizerischen Landen als glebae adscripti, nur für das Nächste, für das Augenblickliche und Augenscheinliche ein Auge und Herz hätten. Mag mancher Mißverstand und viel opus operatum mit in die Missionsfeste und -Stunden laufen: im Ganzen und Großen ist dieser Missionsverband eine große ideale Macht. Wir stimmen mit ein in das Wort[a]), daß „die geistliche Förderung der Missionsleute selbst, Arbeiter, Geber und Fürbitter mit eingeschlossen, der sicherste Lohn der Missionsmühen ist, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Dann ist, was unter den Heiden draußen gesammelt, gewonnen und vollendet worden, als reines unverdientes Geschenk von Oben zu betrachten."

Und ob die Erfolge draußen der Zahl nach den Erwartungen nicht entsprachen bisher, ob auch die innere Beschaffenheit der gesammelten Gemeindlein keineswegs eine vollendete, sondern, wie mit

---

a) Missionsmagazin 1865, S. 450.

edler Offenheit zugestanden wird[a]), „überall mehr Schwachheit als Kraft, mehr Fleisch als Geist zu finden ist“ — so sind in diesen Gemeinden doch sicherlich Zukunftskeime, welche Frucht tragen werden, wenn die Gemeinden selbst wieder zu Grunde gingen und nur die jenen Stämmen gelieferten Bibelübersetzungen übrig blieben. Wie das von dem Baseler D. Dittrich 1829 den Ararat-Armeniern geschenkte Neue Testament erst in diesen letzten Jahren junge Lebenssprossen getrieben hat, so wird auch D. Gundert's Uebersetzung des Neuen Testamentes in die Sprache der drei Millionen, welche die Malajalimsprache sprechen, und die Uebersetzung des N. T. in die Tulusprache durch Missionar Amman Samen streuen zu ewiger Frucht.

Die Baseler Mission in Indien und Afrika hat die erste Periode der Grundlegung unter großen Schmerzen überstanden, die vorbereitenden Arbeiten sind der Hauptsache nach vollendet. Stationen sind eingerichtet, die Sprachen bis auf einen gewissen Grad bewältigt; die Bibel ist übersetzt, gedruckt und verbreitet; Schulen sind errichtet, Schulbücher geliefert, Gemeinden geordnet, eingeborene Lehrer und Gehülfen erzogen; christliche Sitte und Ordnung in das Familien- und Volksleben einzuführen ist begonnen worden, die Gemeinden sind in die Bahn der Selbstständigkeit gewiesen. Das Werk wird nicht stehen bleiben draußen und man wird Basel nicht stecken lassen in der Heimath, wenn es auch seine horas et moras abwarten muß wie Alles, was unter Gottes Leitung steht. Je nüchterner, erfahrener, demüthiger und vertrauensvoller es in den neuen Kampf und Lauf eintritt, desto mehr wird es seinen Beruf erfüllen. Je mehr es den Grundsatz befolgt, lieber keine Arbeiter, als schlechte — denn für die Mission ist nichts „gut genug“ —; je mehr die Phrase verpönt und verbannt wird, je weniger geschrieben und gedruckt wird — lieber alle Jahre ein guter, als jeden Monat ein inhaltloser Brief! und gar keine Einsendung und Veröffentlichung von Tagebüchern! —; je weniger solche Versuchungen des Missionars und des Publikums: desto weniger wird die Mission dem Lästerer in's Urtheil fallen.

---

a) Missionsmagazin 1865, S. 131.

Kommen wird freilich auch, mögen sie's noch so gut meinen und machen, für Basel ein Tag, wo es, wie einst Halle, *seine* Mission vollendet haben wird. Und wenn dies der von Blumhardt ersehnte Tag wäre, an welchem die Kirchengemeinde aufstünde, um die Missionsgemeinde abzulösen und mit der geistlich wiedergeborenen nationalen Kraft *christliche Mission* und *Colonisation* zu treiben, da würde ja wohl auch die Baseler evangelische Missions*gesellschaft* gerne in der evangelischen Missions*kirche* aufgehen?

Doch bis dahin hat es gute, oder vielmehr noch manche böse Zeit. Einstweilen mag Basel mit seinen Freunden alt und neu nicht irre werden an den Waffen, womit die bisherigen Erfolge erkämpft worden sind, und nur bitten: „Gott gebe, daß sie mit noch mehr Glauben und Liebe geführt werden als bisher!“ a)

Marbach. Merz.

---

a) Missionsmagazin 1865, S. 131.

Berichtigung.

In dem Aufsatze des Herrn Pfarrer D. L. Paul „*über die Zeit des Abendmahles nach Johannes*“ im zweiten Hefte dieses Jahrganges, S. 364, Z. 15 v. u., ist in Folge eines Versehens nach dem Citate „3 Mos. 23, 5. 6“ der von dem Zusammenhange erforderte Zusatz „vgl. Matth. 26, 17. 5 Mos. 16, 8“ ausgefallen. Die Berichtigung des Versehens ist um so mehr geboten, da eine Bemerkung der Entgegnung, welche Herr D. Hilgenfeld in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1866, Heft 1 veröffentlicht hat, sich gerade auf diesen Defect bezieht.

Inhalt des ersten Heftes.

Inhalt des zweiten Heftes.

Inhalt des dritten Heftes.

Inhalt des vierten Heftes.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.